This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Ueber
die Seelenfrage.

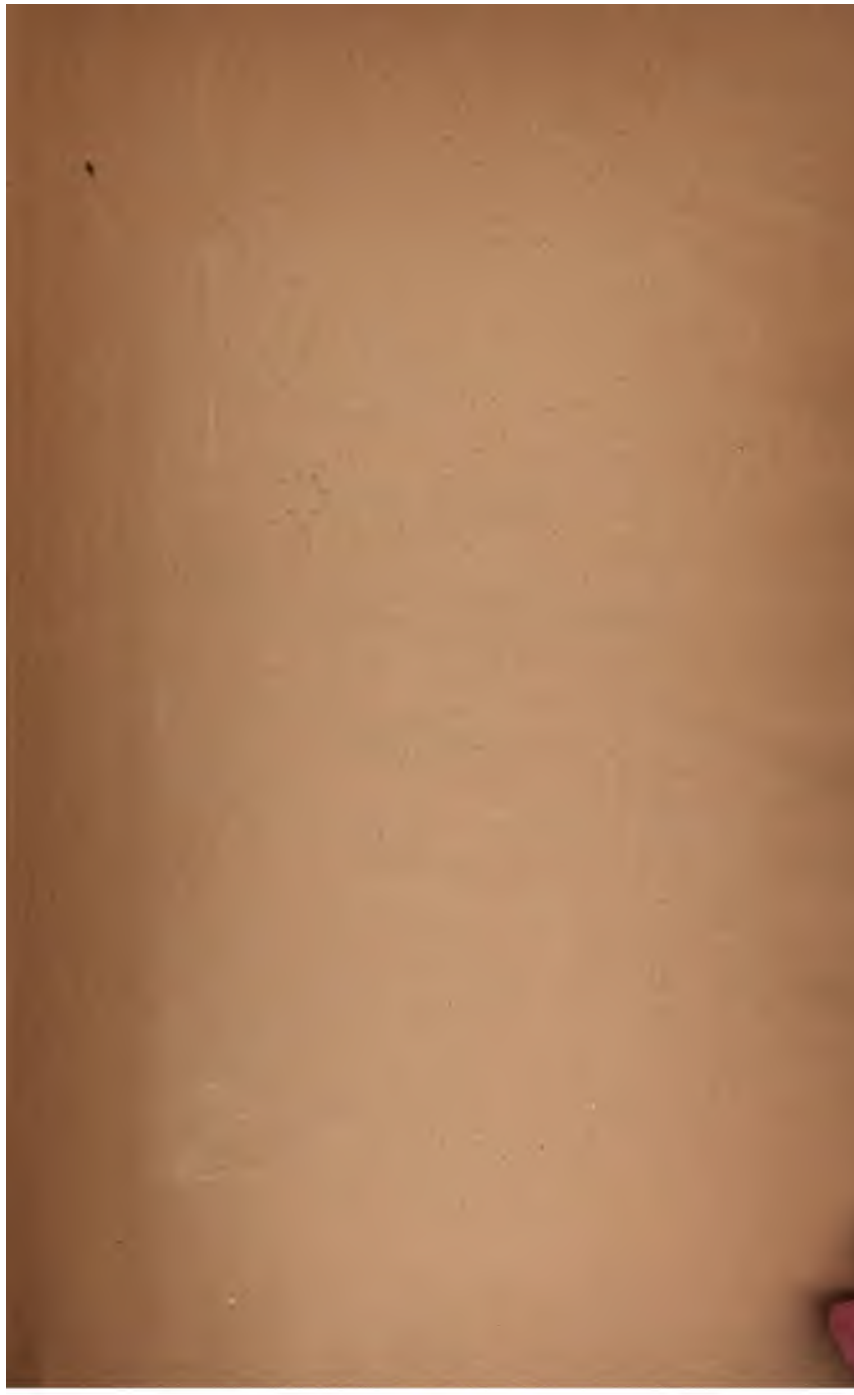
Von

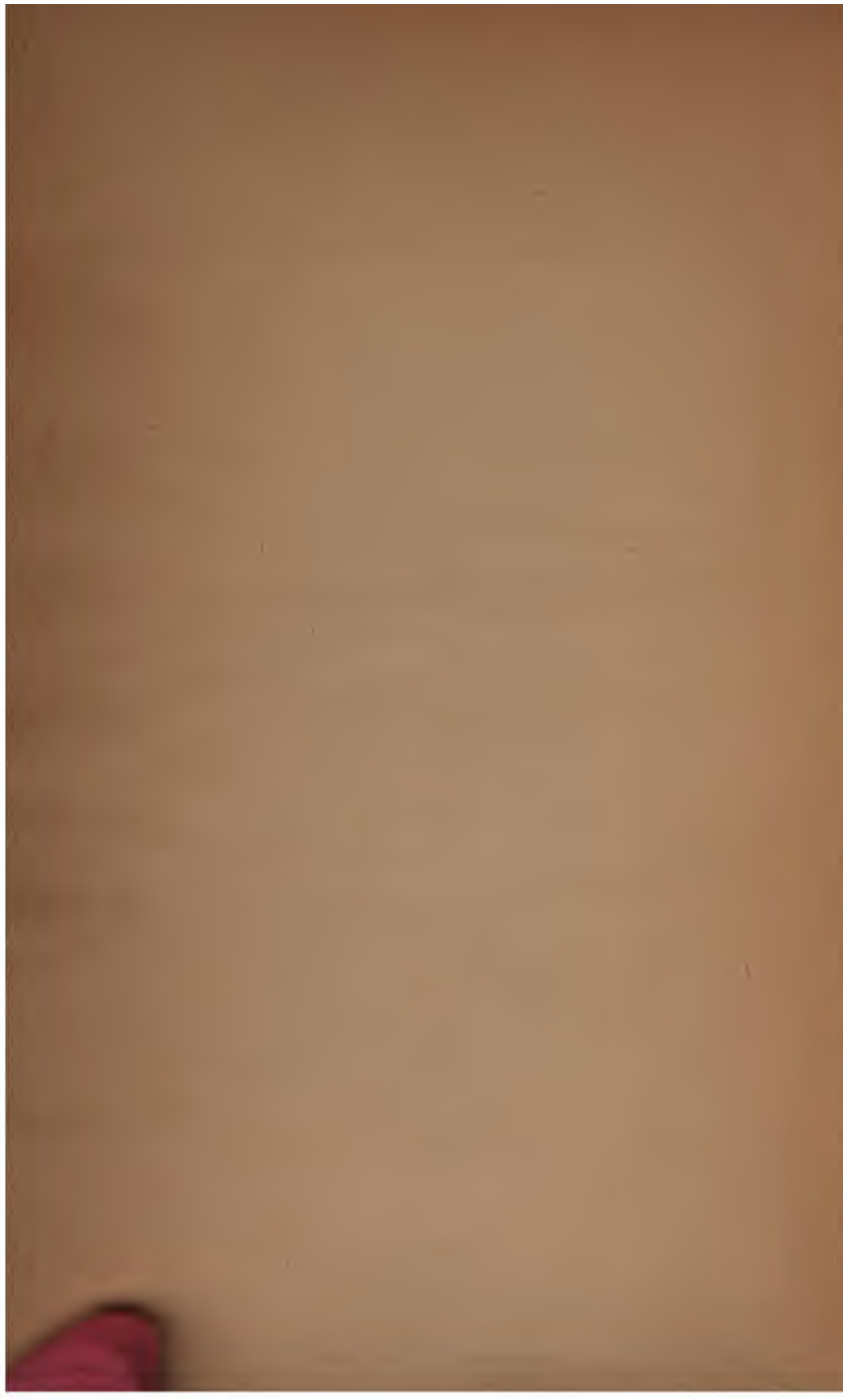
G. Th. Fechner

Leopold Voss, Hamburg.

151.3
F291

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY





G. Th. Fechner,

Über die Seelenfrage.

Zweite Auflage.

Die erſte Auflage erſchien 1861
in C. F. Amelangs Verlag (Friedr. Volckmar) in Leipzig.

Über die Seelenfrage.

Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden.

Von

Gustav Theodor Fechner.

Zweite Auflage

besorgt von Dr. Eduard Spranger.

Mit einem Geleitwort von Friedrich Paulsen.

Hamburg und Leipzig
Verlag von Leopold Voß
1907.

Universitätsbibliothek Leipzig

114242

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt.

		Seite
Geleitwort. Von Friedrich Paulsen		VII
Vorwort des Verfassers		XV
I.	Die Seelenfrage im allgemeinen	1
II.	Begriffliches über Seele, Geist, Körper, Leib, Natur	8
III.	Angriff der Seelenfrage	17
IV.	Allgemeine Gegengründe gegen die Ausdehnung des Seelenreiches über die Menschen- und Tierwelt hinaus	23
V.	Die Pflanzenseele. Gegengründe	25
VI.	Die Pflanzenseele. Positive Gründe dafür	46
VII.	Die Erfahrungsprinzipien des Glaubens	105
VIII.	Eine Schwierigkeit	129
IX.	Die Seele der Gestirne und der Welt	148
X.	Grundansicht	198
XI.	Weltansicht	223
XII.	Schlußansicht	228
Anmerkungen. Vom Herausgeber		229
Änderungen im Text der 2. Auflage		238

Vorbemerkung der Verlagsbuchhandlung.

Auf Anregung von Herrn Prof. Dr. Friedrich Paulsen hat die Verlagsbuchhandlung diese Schrift Fechners zu seinen übrigen in ihrem Verlage bereits in mehreren Auflagen erschienenen Schriften hinzu erworben und diese neue Auflage veranstaltet.

Die Ausgabe ist auf Veranlassung von Herrn Prof. Dr. Friedrich Paulsen revidiert und mit Anmerkungen versehen von Herrn Dr. Eduard Spranger in Charlottenburg.

Hamburg, August 1907.

Leopold Voß.

Geleitwort.

Von Friedrich Paulsen.

Dem Wunsch der Verlagshandlung, die sich um die Zugänglichmachung der Werke Fechners so verdient gemacht hat: ich möge diesem Bändchen ein Geleitwort mitgeben, entspreche ich gern; es ist zugleich die Erfüllung einer Dankespflicht gegen den tiefen und liebenswürdigen Denker, dem ich für viele Bereicherung meines inneren Menschen verbunden bin. Zwar schulde ich ihm nicht die erste Anregung zu der Denkweise, in der ich mit ihm mich eins weiß: Fechner war, als vor mehr als dreißig Jahren unter dem Einfluß von Spinoza und Schopenhauer meine Gedanken in dieser Richtung sich befestigten, ein noch wenig genannter Name, ich habe seine Schriften erst spät kennen gelernt; wohl aber bin ich ihm für erfreulichste anschauliche Erfüllung des allgemeinen Schemas, für erwünschte Befestigung und Abrundung des Gedankenkreises in lebendiger Naturanschauung dankbar verpflichtet.

Daß Fechners Zeit, nachdem er bei Lebzeiten so lange tauben Ohren gepredigt hatte, jetzt gekommen ist, dafür sprechen alle Zeichen: die jetzt erst lebendig gewordene Nachfrage nach seinen Werken, nach Nanna und Zendavesta, die bei ihrer ersten Veröffentlichung tot zur Welt zu kommen schienen; die Aufmerksamkeit der Philosophen, die in den letzten beiden Jahrzehnten auf ihn sich eingestellt hat; endlich aber und vor allem der Umstand, daß gegenwärtig auch Naturforscher und Biologen seine Gedanken ernst zu nehmen beginnen. Die materialistische Denkweise, die vor fünfzig Jahren, als jene Schriften zuerst erschienen, herrschend war, herrschend in den breiten Kreisen der Gebildeten und auch in den Reihen der Naturforscher, ist

überall im Zurückweichen; der Sinn für das Leben und für die Innenseite der Wirklichkeit ist wieder aufgetan. Die isolierende, abstrakte Naturbetrachtung hat unter dem Einfluß der Entwickelungslehre einer auf das Ganze gerichteten lebendigen Naturanschauung Platz gemacht; wir sehen die Natur wieder mit den Augen Herders und Goethes, nicht mehr mit denen Büchners oder Dubois-Reymonds; und so weicht die kimmerische Finsternis, in welche die mechanistisch-materialistische Physik die Welt einmal wieder hinabgestoßen hatte.

Fechner hat das Morgenrot des neuen Tages, an dessen Kommen er trotz aller Enttäuschungen fest zu glauben nie aufgehört hatte, noch gesehen. Mag ihm, dem in seinen lebendigen Wirkungen Fortlebenden, jetzt die Genugtuung werden, daß seine Schriften das helle Tageslicht verbreiten und die Nacht und die Nachtansicht der Dinge völlig austreiben helfen.

Hierzu mitzuwirken scheint mir die in diesem Bändchen neugedruckte kleine Schrift besonders geeignet. Sie steht in gewissem Sinne im Mittelpunkt von Fechners philosophischer Produktion. Sie schließt die erste Reihe, von der Nanna bis zur Psychophysik, indem sie die Grundanschauungen wirksam zusammenfaßt und mit ebenso kraftvoller und schlagender, als humorvoller und witziger Polemik gegen Angriffe von materialistischer und idealistischer Seite verteidigt, von pseudoidealistischer Seite, die mit ihren eigenen Gedanken nicht ernst zu machen wagt. Sie enthält die allgemeinen Voraussetzungen, von denen sich die ferneren Forschungen auf dem Gebiet der Psychophysik und Ästhetik leiten lassen. Sie ist daher vielleicht mehr als jede andere Schrift Fechners zur Einführung in seinen Gedankenkreis geschickt. —

Sollte der Leser, ehe er an die Schrift selbst geht, noch eine vorläufige Orientierung über die hier vorgetragene Philosophie und ihre Einordnung in die geschichtliche Entwickelung des philosophischen Denkens wünschens-

wert finden, so mögen ein paar Abschnitte aus einer von mir in der „Internat. Wochenschrift“ (I. Jahrg., Nr. 1 u. 2) vor kurzem veröffentlichten Abhandlung über Fechner ihm zu diesem Dienst hier wiederholt sein.

„Am Himmel geschieht es zuweilen, daß ein bekannter Stern geringerer Größe plötzlich mit einem helleren Glanz aufstrahlt. Etwas ähnliches hat sich in unseren Tagen am philosophischen Himmel Deutschlands zugetragen: Der Stern Fechners, der zwar engeren Kreisen zuerst als naturwissenschaftlicher Forscher, dann auch als philosophischer Schriftsteller längst bekannt war, ist gegenwärtig in eine Periode sehr gesteigerter Leuchtkraft eingetreten und weitesten Kreisen sichtbar geworden. Hatte von dem Doppelgestirn Lotze-Fechner lange Zeit Lotze den helleren Schein, so wird er jetzt von dem intensiveren Glanz Fechners überstrahlt. Und ich glaube nicht, daß dies Verhältnis sich wieder ändern wird. Fechner wird nach meiner Überzeugung unter den Philosophen, die der Weltanschauung des zwanzigsten Jahrhunderts die Bahn bestimmen, in der vordersten Reihe stehen. Seine philosophischen Werke, die bei ihrem ersten Erscheinen in den 40er, 50er, 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts nur einen höchst bescheidenen Erfolg hatten und zeitweilig fast vergessen schienen, erleben jetzt in rascher Folge neue Auflagen, werden gekauft, gelesen, studiert und beginnen mit ihren Anschauungen als ein allgegenwärtiges Element Philosophie, Wissenschaft und Dichtung zu durchdringen. So ist sein Name ein Programm geworden, das der Philosophie und Weltanschauung des neuen Jahrhunderts vorleuchtet. — —

Was Fechner seinen Zeitgenossen sein wollte, was er erst unserer Zeit geworden ist, das kann man mit der Formel aussprechen: Er wollte ihr Führer von einer bloß physischen zu einer metaphysischen Weltanschauung sein. Er wollte von einer Ansicht der Dinge, die sie nur von der Außenseite, als Körperwelt, sieht, zu

Die erſte Auflage erſchien 1861
in C. F. Amelangs Verlag (Friedr. Volckmar) in Leipzig.

Über die Seelenfrage.

Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden.

Von

Gustav Theodor Fechner.

Zweite Auflage

besorgt von Dr. Eduard Spranger.

Mit einem Geleitwort von Friedrich Paulsen.

Hamburg und Leipzig
Verlag von Leopold Voß
1907.

fache Berührung gekommen. Sein Mannesalter fällt in die Zeit des beginnenden Rückschlags der exakten Naturwissenschaft gegen die Naturphilosophie. Fechner erkennt rückhaltlos das Recht dieses Rückschlags, das Recht der Physik auf freie und selbständige Durchführung ihrer Gedanken, an. Er ist in seinen Werken aus den 20er und 30er Jahren durchaus exakter Naturforscher, Physiker und Chemiker; er stellt sich auf die Seite der von der spekulativen Naturphilosophie nicht geblendeten französischen Wissenschaft, deren Werke er ins Deutsche überträgt und bearbeitet; er verhöhnt die spekulative Medizin Schellingscher Herkunft. Aber, das ist nun die andere Seite: keineswegs ist er gewillt, der eben zur Herrschaft aufsteigenden Richtung in der Anerkennung der Alleinherrschaft der Physik zu folgen. Eine rein physikalische Weltanschauung, wie sie seit den 40er Jahren in Deutschland sich durchzusetzen beginnt, bedeutet ihm eine unerträgliche Verarmung und Verödung der Wirklichkeit. Dem Materialismus, der „Nachtansicht" der Dinge, die in der Wirklichkeit nichts als ein licht- und sinnloses Gewirr durcheinander treibender Atome zu sehen vermag, stellt er mit immer wachsender Kraft und Entschiedenheit die „Tagesansicht" gegenüber, die das seelisch-geistige Leben als gleich ursprünglich, gleich ausgebreitet, gleich berechtigt und gleich wirklich betrachten lehrt: das Bewußtsein und der Geist nicht ein spätgeborener, heimatloser und bald wieder ausgestoßener Fremdling, wie es den Vogt und Büchner erschien, wie es noch Haeckel und seinem Gefolge, den Ausläufern jenes „nächtlichen" Monismus erscheint, sondern der erstgeborene Sohn in des Vaters Haus.

Gehen wir hier einen Augenblick auf die persönlichen Voraussetzungen dieser Gedankenrichtung bei Fechner ein, so werden wir ihrer zwei finden. Die eine ist ein lebendiges und tiefes religiöses Gefühl, das ihm die nach der Weise der Zeit der Aufklärung frommen und zugleich heitertätigen Lausitzer Pastorenfamilien, aus denen er von väter-

licher und mütterlicher Seite abstammte, als Erbe mitgegeben hatten. Nach vorübergehender Verdunkelung bricht es besonders in der zweiten Lebenshälfte mit großer Macht wieder hervor und bildet den Grundton seiner Lebensstimmung. Das andere und früher wirksame ist ein starkes poetisches Naturgefühl, wie denn die poetisch-künstlerische Anlage einen nicht minder wesentlichen Zug seiner reichen Naturanlage ausmacht; war er doch in jugendlichen Jahren zeitweilig nicht fern davon, sich einem freien Literatenleben zu ergeben. Auf diesen Zug werden wir jenes Erlebnis zurückführen dürfen, von dem er selbst wiederholt berichtet: „Über meinen medizinischen Studien war ich völlig zum Atheisten geworden, religiösen Ideen war ich ganz entfremdet, ich sah in der Welt nur ein mechanisches Getriebe. Da geriet mir Okens Naturphilosophie in die Hände; ein neues Licht schien mir auf einmal die ganze Welt und Wissenschaft von der Welt zu erleuchten, ich war wie geblendet davon." (In der Biographie von Kuntze S. 39.) Der starke wissenschaftliche Trieb seiner Natur, der ihn zum experimentierenden und rechnenden Naturforscher machte, ließ ihn niemals dem Glanz irrlichterierender Schellingscher Naturphilosophie sich ganz hingeben; er begann bald nach jenem Erlebnis mit Aufgebung der Medizin sich dem strengen Studium der Physik zu widmen. Aber er hat jene befreiende Wirkung nie vergessen und bezeichnet seine Philosophie noch im späteren Alter als eine freilich ziemlich weit vom Stamme gefallene Frucht der Schellingschen Naturphilosophie. Was ihn mit dieser verbindet, das ist der faustische Trieb, die Natur als eine lebendige Einheit zu erfassen. Physik und Chemie mögen und müssen ihr zerlegendes Geschäft treiben, aber der tiefste Sinn der Natur offenbart sich ihnen nicht; den offenbart sie nur dem schauenden Sinn, der sich liebend in sie versenkt; ihm allein tut sich die Verwandtschaft aller Dinge, die Einheit organischen Alllebens auf, die das Größte wie das Kleinste gestaltend durchdringt.

Der objektive Ausgangspunkt aber für diese in die Tiefe dringende Naturbetrachtung ist das eigene im Selbstbewußtsein unmittelbar erlebte Innenleben der Wirklichkeit. Schlechthin nicht zu leugnen und schlechthin nicht aus dem Geschiebe der Atome abzuleiten, kein Physisches und doch mit dem Physischen aufs innigste verknüpft, wird es dem denkenden Betrachter zur wegweisenden Spur in das große Geheimnis der Wirklichkeit. An der Hand der Analogie entdeckt er in allen Naturgestalten ein gleichartiges Innenleben, in den Tieren, in den Pflanzen, in den Gestirnen, in jedem einheitlichen körperlichen System: es gibt keine Körper, die bloße leere Hülsen wären, es gibt nur lebendige Leiber, sie alle sind Träger oder sichtbare Darstellungen eines seelischen Lebens, das dem von uns selbst erlebten verwandt und mit ihm von gleicher Herkunft ist, stammend aus dem einheitlichen Grund und Quell alles Lebens. — —

Wenn ich zum Schluß noch die Bedeutung Fechners für das Gesamtleben der Gegenwart mit einem Wort zusammenfassend bezeichnen darf, so würde ich sie, abgesehen von dem Vorbildlichen seiner wunderbar ausgereiften Persönlichkeit, darin setzen: daß bei ihm der ganze Ernst exakt wissenschaftlicher Forschung mit der Gabe und dem Trieb zu poetisch-phantasievoller Weltdeutung die innigste Verbindung eingegangen ist, und daß er hierdurch zwischen der naturwissenschaftlichen Auffassung der Wirklichkeit und der religiösen Weltanschauung eine Vermittlung geschaffen hat, die berufen ist, den größten Schaden unserer Zeit zu heilen: den klaffenden Spalt zwischen unserer Wissenschaft und unserem geltenden Glauben zu schließen. Der Widerspruch zwischen beiden geht vor allem verwüstend durch das Leben unserer Jugend, er läßt sie nicht zu festen Überzeugungen kommen, so daß die meisten lange Zeit und viele ihr Leben lang an den Klippen nichtiger Negationen hängen bleiben."

Vorwort.

Als Student hatte ich einen Stubenburſchen, der ſich nicht leicht aus dem Bette zu finden vermochte. Einſt, als mir's daran lag, erreichte ich es auf folgende Weiſe. Ich rief ihm von 5 zu 5 Minuten immer dasſelbe Wort „Steh auf!" zu. Das erſtemal hatte es gar keinen Erfolg; das zweitemal ſagte er: „Laß mich in Ruhe!" Das drittemal: „Es hilft dir alles nichts!" Das viertemal ſchwieg er, aber es kochte; das fünftemal fing er an zu wettern und zu fluchen; das ſechſtemal rief er: „Es iſt nicht auszuhalten!" Das ſiebentemal hielt er's wirklich nicht mehr aus, ſprang aus dem Bette, um über mich herzufallen; doch ſchwand ſein Zorn alsbald, indem er nun ſelbſt froh war, ſich außer dem Bette zu finden, und hat ſich nicht wieder niedergelegt.

So habe ich ein erſtesmal zu einem Publikum, das ſich nicht aus dem Bette alter Anſichten finden kann, mit dem „Büchlein vom Leben nach dem Tode" geſprochen: „Steh auf!"; ich ſprach ein zweitesmal mit der „Nanna": „Steh auf!"; ich ſprach ein drittesmal mit dem „Zend-Aveſta": „Steh auf!" Ich ſprach ein viertesmal mit dem Mondbuche: „Steh auf!" Ich ſpreche jetzt ein fünftesmal: „Steh auf!" und, wenn ich lebe, werde ich noch ein ſechſtes und ſiebentesmal „Steh auf!" rufen, und immer wird es nur dasſelbe „Steh auf!" ſein.

Nun meine ich nicht, daß ich mit noch ſo häufigem Rufe das Aufſtehen erzwingen würde, wenn nicht die Zeit zum Aufſtehen wirklich da wäre; aber das Aufſtehen muß bald kommen, auch wenn ich gar nicht rufe; ich kann höchſtens durch meinen Ruf etwas tun, es zu beſchleunigen, und tue, was ich in dieſer Hinſicht vermag. Zum Rufe, der eine ſchlafende Welt aufwecken ſoll, gehört ein ſtarker Atem; ich bin nur ein Atemzug in dieſem Atem.

Man meint, daß Maschinen das Leben mehr und mehr ersetzen, Eisenbahnen und Telegraphen die Erde überziehen, weise auf eine ganz entgegengesetzte Richtung der Zeit hin. Und in der Tat, wenn es so fortgeht, ist nur eins von beiden möglich: alles Leben der Erde geht in den Maschinen unter, oder alle Maschinen gehen in einem Leben der Erde endlich auf. Da aber das eine nicht sein kann, so kann nur das andre sein; und so ist gerade die heutige Tendenz der Zeit die, welche der Tendenz, die durch diese Schrift vertreten wird, am besten entgegenkommt und in die Hände arbeitet. Erst muß man hungrig werden, dann greift man nach dem Brote.

Man meint, daß die Einseitigkeit des Materialismus so viel Boden gewinnt, weise auf eine ganz entgegengesetzte Tendenz der Zeit hin. Und gerade, daß man in dem gröbsten Balken aus dem gescheiterten Schiffe der Philosophie jetzt noch das einzige Rettungsmittel vor dem Versinken findet, beweist, daß es ein neues Schiff und eine neue Fahrt gilt.

Ist der Wind das Schiff, sein Blasen die Fahrt? Wenn wir den heutigen Idealisten glauben, ja. Aber wo ist der Glaube an sie hin? Man frage selbst den Wind.

Das ist's, was den Materialismus heutzutage so viel Boden gewinnen läßt, daß er das einzige in der Philosophie ist, was noch Boden hat. Doch der Boden ist auch alles, was er hat. Denn wo ist mit ihm aller Glaube hin? Die Glaubensfragen selber sind mit ihm dahin.

Hier aber wird mit der Antwort auf die alten Glaubensfragen ein neues Gebiet derselben aufgetan.

Einfach und ohne Bild, so gibt diese Schrift manches kurz, was ich früher in demselben Sinne lang gesagt, manches lang, was ich früher kurz gesagt, manches neu, was ich früher noch nicht gesagt; Prinzipien und Argumente präziser als früher, allgemeine Ansichten allgemeiner als früher. Das erste Kapitel gibt Auskunft über die Verhältnisse der Aufgabe, die letzten Kapitel schließen ab mit allgemeinsten Gesichtspunkten.

I.

Die Seelenfrage im allgemeinen.

Jemand auf die Seele fragen, heißt, die dringendste Frage stellen, die man an ihn stellen kann, was er in der Seele habe. Tiefer geht die Frage, die jeder an sich selbst stellen kann, wie es mit seiner Seele selbst, und allgemeiner ist die Frage, wie es mit der Welt der Seelen, der seine angehört, bestellt sei; und gewiß sind die dringendsten und wichtigsten Fragen, welche eine Seele überhaupt stellen kann, die, welche sie über sich selbst und die Welt der Seelen zu stellen hat. Hier haben wir also Seelenfragen im vorzugsweisen Sinne. Hätten wir nur auch jemand, den wir auf die eigne Seele nach der unsern fragen könnten. Aber wer könnte es sein? Unstreitig nur einer, bei dem die Frage danach eben auch nur eine nach etwas wäre, was er in der eignen Seele habe, einer, in dem alle Seelen leben, weben, sind. Aber nun fragt sich erst wieder, ob es einen solchen wirklich gibt, und wie wir an ihn kommen; und wen sollen wir endlich hienach fragen? Die Philosophen, die Theologen? Wir treten an sie heran; ach, welches Zanken! Wo ist die Antwort, um die's kein Zanken gibt?

Man sieht hier ungefähr das Gebiet, den Sinn, die Schwierigkeit der Fragen, um die sich's hier handeln

könnte und zum Teil handeln wird. Doch, gehen wir nach der Ordnung, und zählen erst alles auf und teilen alles ein, wie man's gewohnt ist, um endlich auf das Teilchen zu kommen, um das sich's endlich hier handeln wird, und damit freilich auf manches zu kommen, was man nicht eben so gewohnt ist.

Des näheren läßt sich unter Seelenfrage verschiedenes verstehen, die Frage nach der Natur der Seele, die Frage nach dem Schicksal der Seele, die Frage nach der Beziehung der Seele zum Körper, die Frage nach der Ausdehnung des Seelenreiches durch die Natur, die Körperwelt. Im Grunde alles nur Unterfragen einer allgemeineren Frage, die nicht ganz unabhängig voneinander zu behandeln sind. Doch kann sich's um die eine vor der anderen handeln; und das wird hier mit der letzten der Fall sein. Gleichviel also, wie man Seelenfrage sonst fassen will — ich behalte mir in dieser Hinsicht nur die Freiheit vor, die ich jedem andern lasse — wird hier die Frage nach der Ausdehnung des Seelenreiches durch die Natur oder Körperwelt darunter verstanden, und, wenn nicht zum ausschließlichen, aber zum Hauptgegenstande der Betrachtung gemacht werden.

Auch in dieser beschränkten Bedeutung aber ist die Seelenfrage noch weit genug, und hat ihrerseits manche Unterfragen, von denen man manche freilich gar nicht tut, weil man die Antwort schon vor der Frage hat, oder doch zu haben glaubt.

Sind die Menschen beseelt?
Sind die Tiere beseelt?
Sind die Pflanzen beseelt?
Sind die Steine beseelt?
Sind die Weltkörper beseelt?
Ist die Welt beseelt?

Wie weit reicht die Seele in dem Menschenkörper selbst?

Und von diesen Fragen bietet die letzte für sich allein wieder manche Unterfragen dar:

Ist der ganze Mensch beseelt?

Ist bloß das Nervensystem beseelt?

Ist bloß das Gehirn beseelt?

Ist bloß ein Teil des Gehirns beseelt?

Ist bloß ein Punkt im Gehirn beseelt?

Hat ein Rumpf ohne Kopf noch Seele?

Hat ein Kopf ohne Rumpf noch Seele?

Sind die verschiedenen Seelenfunktionen an verschiedene Körperteile und wie verteilt?

Fragen, denen notwendig die Frage vorauszugehen hat: was heißt denn überhaupt Beseelung eines Körpers? Sitzen der Seele in einem Körper oder Körperteile?

Dazu kommen manche allgemeinere Fragen.

Kann ein organisches Ganze beseelte Teile haben, ohne im ganzen beseelt zu sein?

Kann ein beseeltes Ganze anders als durch ein beseeltes Ganze erzeugt werden?

Kann das Ganze der Folgen eines beseelten Ganzen etwas anderes als wieder ein beseeltes Ganze sein?

Auch diese Fragen pflegt man nicht zu tun; es wäre aber gut, wenn man sie täte, und man würde leichter die Antwort auf manche besondere Fragen finden oder würde andere Antworten finden, als man findet.

Und weiter kann man manche Gegenfragen stellen:

Hat Gott einen Leib?

Haben die Engel Leiber?

Haben die jenseitigen Seelen Leiber?

Ist das höhere Geistige im Menschen ebenso wie das niedere an die Leiblichkeit gebunden?

Fragen, denen wieder die Frage vorausgehen muß: gibt es einen Gott? gibt es Engel? gibt es jenseitige Seelen? was meint man mit dem höhern Geistigen?

Man sieht, der Fragen sind viel, und es sind wichtige, ins Weite und Tiefe führende Fragen, die sich der Seelenfrage, selbst in der engsten Bedeutung, in der wir sie hier fassen, unterordnen. Sie vollständig und gründlich im Zusammenhange abzuhandeln, würde ein schweres Werk fordern; das will ich hier nicht geben. Ich beschränke mich also abermals, indem ich bloß die Frage nach der Ausbreitung des Seelenreiches über uns hinaus, nicht die, wie und wie weit die Seele in unsern Körper hineinreicht, zum Gegenstande der Betrachtung mache, und nur die Frage nach der Beseelung der Körperwelt, nicht die Frage nach der Bekörperung der Geisteswelt ins Auge fasse, also die letzte Hauptfrage mit ihren Unterfragen und Gegenfragen ganz beiseite lasse.

Nachdem ich gesagt, was ich von der Gesamtfrage angreifen werde, wäre noch etwas darüber zu sagen, wie ich es angreifen werde.

Ein doppelter Gang steht frei, von oben nach unten, von unten nach oben. Zu oberst steht die allgemeinste Frage, die Frage nach der Beseelung der ganzen Welt. Hat ein Frosch ohne Kopf eine Seele? Ei ja, sagt Pflüger; denn er benimmt sich noch fast wie ein Frosch mit Kopf.[1]) Hat die Welt mit tausend Köpfen eine Seele? Ei nein, meint alle Welt; denn sie benimmt sich weder wie ein Frosch noch Mensch mit Kopf. Es gibt noch andere Gründe dagegen; aber manche auch dafür, die zum Teil aus den Antworten auf jene Fragen fließen, die man nicht zu tun pflegt, und von denen es doch gut wäre, wenn man sie täte. Genug, es ist eine Frage, und bleibt die oberste Frage. Die unterste Frage hin-

gegen ist die nach der untersten Stufe individueller Beseelung in der Welt. Sind es die Tiere, sind es die Pflanzen, sind es gar die Steine? Von der obersten Frage anhebend kann man zur untersten absteigen, von der letzten anhebend zur ersten aufsteigen. Die Naturphilosophie pflegt treppab zu gehen, wir wollen treppauf gehen. Das ermüdet; also wird es wieder gelten, so viel als möglich abzukürzen.

Unmittelbar von unten anfangen können wir doch nicht; denn wir stehen nicht unmittelbar unten; jeder aber muß von da ausgehen, wo er steht. Im Grunde ist jeder Mensch unmittelbar bloß seiner eigenen Seele sicher. Cogito, ergo sum; da gibt es kein Leugnen noch Zweifeln. Dies Fraglose ist der Ausgangspunkt der ganzen Frage. Doch zweifelt außerdem niemand an der Seele seines Bruders, wenn auch mancher, ob er den Neger dafür halten soll; und abgesehen von Cartesius und einigen Neueren hält jeder die singende Nachtigall im Baume und den brüllenden Löwen in der Wüste für etwas mehr als akustische Maschinen. Um unsere Aufgabe in das Kürzeste zu ziehen, soll nun auch nicht erst bewiesen werden, daß Menschen und Tiere beseelt sind, sondern das als zugestanden angesehen und von da weiter gegangen werden. Wie wir von hier weiter gehen werden, hätten wir von der eigenen Beseelung bis dahin gehen können. Aber wir ersparen uns und andern gern das schon gegangene Stück Weges.

So viel vom Was und Wie; nun noch ein paar Worte von den Grundlagen der Behandlung.

Die Philosophie ist ganz bereit, uns solche darzubieten, wie die Theologie, solche zu ersparen. Wir greifen nach den ersten, und beginnen, da doch keine philosophischen Grundlagen als allgemein geläufig und gültig voraus-

zuſetzen, im folgenden Kapitel mit den nötigen Vorerörterungen über die Identität und Nichtidentität von Sein und Denken, das Verhältnis des Idealen und Realen, die Relationen und Stufen, durch die ſich das Abſolute in die Wirklichkeit herabläßt, den Schöpfungsbegriff, das Verhältnis von Gott und Welt, Natur uud Geiſt, Kraft und Stoff, Leben, Seele, Organismus, Notwendigkeit, Freiheit, Endlichkeit, Unendlichkeit, was alles mit noch manchem anderen ganz weſentlich zur philoſophiſchen Vorbereitung unſrer Frage gehört, wobei es dann nötig ſein wird, die verſchiedenen philoſophiſchen Anſichten darüber in Kürze hiſtoriſch und kritiſch durchzugehen, um im Streit der Standpunkte den eigenen klar und ſicher zu ſtellen. Freilich keine ganz leichte Aufgabe, und die mit jeder neuen Löſung immer ſchwerer wird. Glücklicher Siſyphus! Dein Stein rollt immer wieder herab; aber es bleibt der alte dir vertraute Stein; der Stein, den die Weiſen wälzen, gelangt auch nur zur Spitze, um wieder herabzurollen, aber nach jedem Herabrollen iſt er noch einmal ſo ſchwer geworden, und die alten Handhaben ſind abgebrochen. Jetzt eben liegt er unten, und will ſich noch nicht wieder rühren, ſo viel Arme und Atem auch ſchon daran geſetzt worden ſind, das neue Rollen zu beginnen. Auf! ſetzen wir noch einmal an!

Doch mit Betrübnis ſehe ich, daß alle, die mir bisher gefolgt waren, auf dieſe Ankündigung, dieſen Aufruf hin das Weite ſuchen, und ich in meinem nächſten Kapitel den Stein der Philoſophen mit den Philoſophen allein zu wälzen und noch dazu das Gegenſtemmen aller zu überwinden haben werde. Alſo, ich will es lieber anders anfangen. Laſſen wir die Philoſophen ihren Stein wälzen, und einander entgegenwälzen, bergauf, bergab, und erſteigen ſtatt deſſen einfach den Berg ſelbſt, die bequemſten Stufen

suchend und uns an die festesten Vorsprünge haltend. Das heißt, versuchen wir, statt uns mit schwankenden Begriffen zu befassen, die nur so lange halten, als wir sie halten, den Weg fester erfahrungsmäßiger Gesichtspunkte, die immer halten.

Man fragt von vornherein: ist dieser Weg möglich? Die ganze Frage ist keine Frage der Erfahrung. Wir wollen ihn dennoch versuchen, und, anstatt philosophische Vorerörterungen als Unterlage zu gebrauchen, philosophische Ansichten selbst damit zu unterbauen suchen. Und beginnen wir nicht mit einer allgemeinen Weltansicht, so schließen wir doch damit.

Ich weiß wohl, daß man sich um die Seelenfrage heutzutage in einem andern Sinne streitet, als in dem ich sie hier fasse. Aber warum sollte ich einen Tropfen mehr in das fruchtlos tobende Meer tragen? Und was kümmert's endlich, ob die Welt idealistisch oder materialistisch tot sein soll, einen Geist aus Worten oder keinen hat? Mit jenem ist der Idealismus freigebig genug; die wahre Lebensfrage aber ist, nicht, ob die Welt einen Geist, um den nur wir wissen, sondern der auch um uns weiß, hat. Und diese Frage mit ihren Unterfragen ist es, kurz gesagt, um was es sich hier handeln wird.

Folgendes die Übersicht der künftigen Betrachtungen:

Einige begriffliche und prinzipielle Vorerörterungen. Die Gegengründe gegen eine Verallgemeinerung der Naturbeseelung über Menschen und Tiere hinaus. Die Frage nach der Pflanzenseele als der Seele unterster Stufe, die in Frage kommen kann, insbesondere. Prinzip einer erfahrungsmäßigen Begründung des Glaubens an die höchsten und letzten Dinge. Die Frage nach der Seele

der Geſtirne und der Welt. Schwierigkeiten wegen Freiheit und individuellem Fortbeſtande. Grundanſicht, Weltanſicht, Schlußanſicht.

II.

Begriffliches über Seele, Geiſt, Körper, Leib, Natur.

Seele, Geiſt, Körper, Leib, Natur, hängt alles ſo zuſammen, daß man nicht gründlich nach dem einen fragen kann, ohne nach dem anderen mit zu fragen. Vor allem aber fragt ſich erſt, um was ſich's eigentlich bei all dem fragt, das heißt, was wir unter all dem zu verſtehen haben.

Was wir darunter zu verſtehen haben? damit meine ich nicht, was ſie dem Weſen nach ſind; die Antwort darauf habe ich ſchon abgelehnt, indem ich philoſophiſche Vorerörterungen ablehnte. Man wird ja nicht in Verlegenheit ſein, wenn man nach einer Antwort darauf verlangt, ſondern nur in Verlegenheit, an welche man ſich halten ſoll. Nach dem einen iſt es das Abſolute, nach dem andern ein flüſſiger Begriff, nach einem dritten eine Vielheit ſtarrer Weſen, was allem, und hiemit auch der Seele, dem Leibe, der Natur in letzter Inſtanz unterliegt. Hier wird es gleichgültig ſein, an welche dieſer Antworten man ſich halten will; denn wir werden Seele, Geiſt, Körper, Leib, Natur hier bloß nach Seiten ihrer Erſcheinung in das Auge faſſen. — „Sehr oberflächlich!" hör' ich ſagen. Vielmehr ſehr oberflächlich, die Erſchei-

nung für etwas bloß Oberflächliches zu nehmen. Doch ſtreiten wir uns hierüber nicht ſchon im zweiten, ſondern erſt in einem der letzten Kapitel.

Nun aber gilt es doch, in der Erſcheinungswelt ſelbſt das aufzuzeigen, worauf ich jene Worte beziehen will, die durch den immer wachſenden Tiefſinn philoſophiſcher Erklärung allmählich immer unverſtändlicher geworden ſind. Es iſt aufzuzeigen. Was jeder hinter der Erſcheinung dann noch ſuchen will, bleibt jedem überlaſſen, nur daß er es hinter dem ſuche, was hier aufgezeigt wird, und hinter nichts anderm, ſollen wir uns verſtehen. Bei dieſem Geſchäft des Aufzeigens werde ich freilich auch von Weſen und vom Weſen ſprechen, die Seele ſelbſt ein Weſen nennen. Doch wird es immer nur inſofern ſein, als ſich wirklich etwas Erſcheinliches davon aufzeigen oder aus Erſcheinlichem abſtrahieren läßt.

Unter Seele alſo verſteh' ich das einheitliche Weſen, was niemand als ſich ſelbſt erſcheint, in uns wie anderwärts, wo immer ein ſolches vorkommt, ſich ſelber hell, für jedes äußere Auge finſter, zum mindeſten ſinnliche Empfindungen in ſich verknüpfend, über welche nach Maßgabe, als die Seelenſtufe höher ſteigt, das Bewußtſein höherer und höherer Beziehungen ſich aufbaut.

Unter Körper der Seele gegenüber das nur in äußerer Erſcheinung erfaßliche materielle Syſtem, was der Phyſiker und Phyſiolog ſo nennt.

Die Seele zeig' ich mit einem nach innen, den Körper mit einem nach außen gekehrten Finger, die Seele mit dem Finger der Seele, den Körper mit dem Finger des Körpers.

Unter Leib verſteh' ich einen Körper, der zu einer Seele in entſprechender Beziehung ſteht, als unſer Körper zu unſerer Seele.

Unter Natur oder Körperwelt, oft auch Welt schlechthin, das ganze, nur in äußerer Erscheinung erfaßliche, System des Körperlichen, was es gibt, mit allen seinen Bewegungen, Verhältnissen, Bestimmungen.

Wird nun gefragt: hat eine Pflanze Seele? so heißt dies: erscheint zu dem, was äußerlich von ihr zu erblicken und was ihr Körper heißt, zu dem, was der Botaniker Pflanze nennt und mit äußeren Sinnen und Hilfsmitteln untersucht, auch etwas innerlich in Form von Empfindung, Gefühl und sonst dergleichen, wovon der Botaniker nichts sieht noch aus allem Gesehenen abstrahieren kann, was eben nur in Selbsterscheinung erfaßlich und ähnlich in eine Einheit verknüpft ist, als alle Bestimmungen unserer eignen, sich selbst erscheinenden Seele? Mit andern Worten: gibt's in der Pflanze eine innere Helligkeit zur äußern, in der ihr Körper uns erscheint? Oder ist sie dunkel durch ihre ganze Tiefe und der äußere Schein das Ganze, was es von ihr gibt oder mindestens, was von ihr erscheint?

Hat die Natur oder Welt eine Seele? heißt: gehört zur Gesamtheit dessen, was mit äußeren Sinnen erfaßlich, was sichtlich, greiflich ist, zu dem Gesamtsystem der äußerlich umeinander rollenden, grünenden und blühenden, die Geschöpfe und ihre Geschichte tragenden, Weltkörper ebenso ein nur sich selbst erscheinendes einheitliches Wesen, als zur Gesamtheit dessen, was am Menschen sichtlich und greiflich ist, zum Gesamtsystem seiner Blutwellen, Knochen, Adern, Nerven ein solches gehört; ein Wesen, was ebensowenig mit Fernröhren, Erdbohrern, Maßstäben, chemischen Reagentien und aller Mathematik der Welt erkennbar ist, als das entsprechende Wesen in uns mit Mikroskopen, Skalpellen[2]), chemischen Analysen und Mathematik?

Kurz: gibt's einen Gott zur Welt, nicht außerhalb, nicht dahinter, nicht in einem fernen Jenſeits darüber, ſondern in entſprechender Beziehung zur Welt, als unſere Seele zu unſerm Leibe hat? gleichviel, wie man dieſe Beziehung ſelbſt noch des näheren und des tieferen faſſen will.

Ich ſtelle jetzt nur die Fragen, nicht, um ſie jetzt zu entſcheiden, ſondern nur um den Sinn derſelben klar zu machen.

Nun gilt es nur noch zu ſagen, was ich unter Geiſt der Seele gegenüber verſtehe, um den Zirkel der Begriffe abzuſchließen, in dem wir uns im folgenden ſtets drehen.

Man weiß, beinah ein jeder faßt das Verhältnis von Geiſt und Seele anders, und mancher auch wohl ſo, daß man's nicht faſſen kann. Vielleicht ſind ein paar Worte mehr darüber, als hier gerade nötig, doch nützlich.

Ein Bild! Man denke ſich einen Kreis und teile ihn kreuzweis in eine rechte und linke, und dann wieder in eine obere und untere Hälfte.

Der eine Gebrauch nun iſt der, den ganzen Kreis gleichgültig Geiſt oder Seele zu nennen; der andere, die rechte Seite Geiſt, die linke Seele zu nennen; der dritte, die obere Seite Geiſt, die untere Seele zu nennen. Ich ſpreche nur von den hauptſächlichſten Gebräuchen, denn wer kann aller Kreuz- und Querteilungen denken.

Im erſten Sinne ſtellt man Geiſt und Seele gleichbedeutend als Ganzes dem Körper oder Leibe als Ganzem gegenüber, und gilt es gleich, zu ſagen: Die Seele geht zum Himmel, der Geiſt geht zum Himmel. Es iſt der ganze Kreis.

Im zweiten Sinne ſtellt man den Geiſt als Tätiges, als Schaffendes, als Zeugendes (daher die Namen ingenium und genius) und die Seele als Begehrendes,

Empfangendes, Gebärendes, mit einem Worte den Geiſt als Männliches, die Seele als Weibliches einander an die Seite, und teilt damit den Kreis in zwei ſich nachbarlich ergänzende Hälften. Schon der Artikel der und die bezeichnen das Geſchlecht; auch fällt der Geiſt in dieſer Bedeutung vorwiegend auf des Mannes, die Seele auf des Weibes Seite.

Die tätige Vernunft, der tätige Verſtand, der tätige Wille ſind des Geiſtes und hiemit vorwaltend des Mannes Sache; Gemüt, Gefühl, Empfindung, Hoffnung, Liebe, Sehnen, Trachten, der Seele und hiemit vorwiegend des Weibes Sache. Der Geiſt erbaut das Haus, die Stadt, den Staat; die Seele ſitzt im Hauſe, ſinnt und ſpinnt den langen Faden, und ſorgt, daß der Geiſt nicht verhungere und verdurſte.

Der Geiſt iſt Atem, Wind (Gäſcht, Rauch, πνεῦμα, animus, zuſammenhängend mit ἄνεμος), der in die Weite zieht und durch die Wälder rauſcht, die Seele eine See, die in ſich ſelber wogt (wahrſcheinlich zuſammenhängend mit σείω, ſchütteln). Der Wind hat keine Raſt, die See ruht ſpiegelglatt, ſie ſpiegelt Mond und Sterne; da kommt der Wind, hebt ſie zu Wogen auf.

Der Geiſt iſt König, die Seele Königin an ſeiner Seite; der König beherrſcht das Land, die Königin den König.

Im dritten Sinne nimmt der Geiſt die obere, die Seele die untere Stelle ein.

Die Seele in dieſem dritten Sinne iſt das Sinnlichere, dem Körperlichen Verwandtere, darein noch ganz oder halb Verſenkte, dadurch Gebundene, wohl gar noch ſelbſt halb Leib; der Geiſt das, was in höheren und freieren Beziehungen und Strebungen darüber wirkt und webt, des

Körpers nur als ferner Unterlage hienieden braucht, einſt nicht mehr brauchen wird.

Der Geiſt iſt noch der König, die Seele aber nicht mehr die Königin an ſeiner Seite, ſondern die Magd zu ſeinen Füßen, die für ihn kocht und bäckt.

Der vorige Gegenſatz iſt mehr Sache des lebendigen, der jetzige mehr des philoſophiſchen Gebrauches, und indem ſich beide Gebrauchsweiſen kreuzen, decken ſie ſich zur Hälfte, aber eben nur zur Hälfte.

Arme Seele, weil du ſelbſt nicht zu philoſophieren verſtehſt, erniedrigt dich die Philoſophie zur Magd!

Nur im Sinne des vorigen und hiemit gewöhnlichen Gebrauches kann man von einer ſchönen Seele ſprechen, im jetzigen philoſophiſchen gibt's keine ſchöne Seele, denn alle Schönheit iſt des Geiſtes Sache.

Nur im vorigen Sinne geht die Seele mit dem Geiſt zum Himmel; im jetzigen vergeht die Seele mit dem Leibe und iſt der Name Seligkeit in ſeiner Ableitung von Seele ein Verſehen. Der Geiſt allein iſt unſterblich, und zieht die Seele im Tode wie einen Handſchuh aus.

Ein ſeelenvolles und geiſtvolles Auge ſtehen im vorigen Sinne nur um den kleinen Höhenunterſchied des Weibes und Mannes verſchieden einander gegenüber. Doch in dem jetzigen Sinne gibt es kein ſeelenvolles Auge, oder iſt ſeelenvolles Auge ein ſolches, was ſinnliche Begierden und Stimmungen ausdrückt. Allerdings ſcheut ſich auch wohl der Philoſoph, trotz ſeiner Definition der Seele, ein ſolches ſeelenvoll zu nennen; aber die Konſequenz macht ſolche Inkonſequenzen nötig.

Die höheren Gefühle der Liebe, Freundſchaft, Hoffnung, Andacht, ſie ſind recht eigentlich Sache der Seele im vorigen, doch nicht im jetzigen Sinne; denn ſie ſind nicht irdiſcher, nicht ſinnlicher, dem Körper nicht ver-

wandter, als der Gedanke; und nur das Sinnliche ist jetzt der Seele Sache; doch stimmt es gut und richtig zum jetzigen Sinne, daß man sie zur Unterscheidung von den sinnlicheren Gefühlen geistige Gefühle nennt.

Auch das stimmt gut dazu, daß man nur von Tierseelen, doch niemals von Tiergeistern spricht, nachdem die ganze Tierseele nur der sinnlichen Unterlage der Menschenseele vergleichbar scheint; obwohl es nicht minder zum vorigen Sinne stimmt, da die Tierseelen vielmehr Instinkten, Eindrücken folgen, als etwas schöpferisch aus sich erzeugen. Das fällt in jene Ecke, mit der sich beide Halbierungsweisen des Kreises decken.

Ein jeder legt nun die Scheidewände durch den Kreis ein wenig anders, die lotrechte etwas mehr nach rechts oder links, die wagrechte etwas höher oder tiefer; die alten christlichen Kirchenväter z. B. die wagrechte recht hoch, wonach der Geist (πνεῦμα) nur die Begeisterung durch den heiligen Geist bedeutete. Mancher legt die Wand schief, zieht hier und da noch Zwischenwände, und reißt die von anderen gezogenen Wände ein, und meint, nun hab' er es.

Nun kommen zu den eigentlichen noch die uneigentlichen und die transzendenten Bedeutungen. Dem ist die Seele nichts weiter als Lebenskraft, dem ist sie ein einfaches, starres, um seine Selbsterhaltung bekümmertes Wesen; dem die abstrakte Einheit jedes Dinges; dem ist sie Mittelpunkt in einer Peripherie. Der hat eine Seele Nr. 1, 2 und 3. Und jeder meint, er hat's. Der Geist fällt manchem zusammen mit Gesetz, mit Kraft, mit jeder Allgemeinheit, auch wenn sie aus dem Körperlichen nur abstrahierbar, nur denkbar, doch nicht selber denkend, ist. Die Natur hat einen Geist; nur denke man beileibe nicht, daß sie ihn selber hat, wir haben ihren Geist. Gott ist

ein Geiſt, nur denke man beileibe an nichts, was Eigenſchaften hat, als wie ein Geiſt.

Und ſo iſt alles zuletzt wohl durcheinander gerührt; und jede Zacke an dem großen Quirle meint, etwas zur Klärung mitgewirkt zu haben.

Und was iſt denn von allen zuletzt die einzig wahre und richtige Bedeutung? Ich denke, eine jede iſt gleich richtig. Bedeutet doch ein jedes Wort genau das, was ein jeder will; nur daß freilich nicht ein jeder etwas anderes wollen ſollte, als der andere und niemand die Federn für den Flug des Vogels halten ſollte. Auch gilt es, weil der Sprachgebrauch nun einmal ſchwankt, dem Schwanken durch Einſtellen einer Schraube, die man ein anderes Mal auch wieder löſen kann, ein Ende zu machen, wo Feſtigkeit gebraucht wird. Und ſo ſtell' ich mit folgendem die Schraube für den Gebrauch von Geiſt und Seele in dieſer Schrift jetzt ein, nicht hindernd, daß ein anderer ſie anders für ſeine anderen Zwecke ſtelle.

Der erſte, der weiteſte Gebrauch wird es ſein, dem ich hier folgen werde, indem ich unter Geiſt und Seele gleichbedeutend dasſelbe Weſen dem Körper oder Leibe gegenüber verſtehe, was ſich ſelbſt erſcheint, weil dieſer Gebrauch für unſern Zweck am beſten zu gebrauchen iſt. Denn wie ſollte ich die ganze Einheit des ſich ſelbſt erſcheinenden Weſens mit allem niedern und höhern Inhalt, der darin erſcheint, dem äußerlich erſcheinenden Körper und Leibe gegenüber noch nennen, wenn ich die Namen Seele, Geiſt auf ſeine Seiten, Gebiete, Teile verteilen wollte? Nur um die Beziehung jenes Ganzen zu dem Leibe und zwar aus allgemeinſtem Geſichtspunkte, nicht um die Erörterung ſeiner inneren Verhältniſſe iſt es ja hier zu tun; wo es aber doch ein Aktives und Rezeptives, ein Niederes und Höheres, im Geiſt, der Seele zu unter-

ſcheiden gilt, wird es zur Sache an Worten auch nicht fehlen. In verbis simus faciles, in re difficiles.

Alſo, um ſchließlich das vorige zuſammenzufaſſen:

Geiſt, Seele gleichbedeutend ein nur in Selbſterſcheinung erfaßliches, nur durch Phänomene und Beſtimmungen der Selbſterſcheinung charakteriſierbares einheitliches Weſen; Körper, Leib ein, nur in äußerer Erſcheinung, durch äußere Sinne erfaßliches, durch Verhältniſſe, Beſtimmungen der äußern Erſcheinung charakteriſierbares, Syſtem. Natur das ganze Syſtem der körperlichen Dinge, wovon unſer kleiner Leib ein Teil. Seelenfrage die Frage, wiefern ſich an das geſamte Syſtem und untergeordnete Teile dieſes Syſtems Geiſt, Seele, Geiſter, Seelen knüpfen.

Welches die Grundbeziehung zwiſchen Körper und Geiſt, Leib und Seele ſei, bleibt ebenſo bei jenen Erklärungen, wie bei dieſer Frage noch ganz außer Rückſicht. Jenes ſind Hinweiſungen mit Worten auf Faktiſches, das Faktiſche danach zu finden; dieſes iſt eine Frage des Faktiſchen, gleichviel, wie man dies Faktiſche dann deute. Man kann bei jenen Erklärungen noch Materialiſt, Idealiſt, Dualiſt, Moniſt, Monadiſt[3]) ſein. Man kann bei jeder Grundanſicht über die Beziehung von Leib und Seele fragen: hat die Pflanze eine Seele, hat die Erde eine Seele in demſelben oder analogen Sinne als der Menſch eine Seele hat? das iſt unſere Frage. Man kann dann weiter fragen: iſt die Seele ein Pünktchen, ein Fluß, eine Monas, ein Reſultat? das iſt unſere Frage nicht. Man kann jene Frage von dieſer abhängig machen, und wird damit in alle Dunkelheiten und Streitigkeiten der letztern fallen; man kann auch verſuchen, ſie unabhängig davon zu behandeln, und eine derartige Behandlung iſt die Abſicht dieſer Schrift.

III.

Angriff der Seelenfrage.

Von vornherein ist zu gestehen, die ganze Seelenfrage ist und bleibt eine Glaubensfrage; und wie wir es anfangen und wie wir enden mögen, für nichts werden wir exakte Beweise zu finden und zu liefern vermögen. Der exakte Beweis ruht auf Erfahrung und Mathematik; aber nur von der eignen Seele ist direkte Erfahrung möglich, und der Mathematik fehlt jeder Ansatz, eine andere zu beweisen.

Es ist in dieser Hinsicht nicht anders mit der Seele meines Bruders, meines Vaters, meiner Mutter, als mit Gott, mit jenseitigen, mit irgendwelchen Seelen. Man meint, das Dasein von jenen Seelen sei selbstverständlich; es ist es auch, und ist doch ganz ebensowenig exakt erweislich, als von diesen, wonach auch das Dasein von diesen ganz ebensogut begründet sein könnte, als von jenen, indes es ganz ebensowenig exakt erweislich ist.

Mein Bruder ist mir sehr ähnlich, und äußert sich ähnlich; ich glaube deshalb auf das festeste, daß er beseelt ist. Aber wo fängt die zum Seelendasein erforderliche Ähnlichkeit mit mir an und wo hört sie auf? Ist Analogie ein strikter Beweis? Habe ich nicht immer von neuem hören müssen, daß sie es nicht ist? Mein Vater hat mich den Beseelten gezeugt, die Mutter geboren; ich glaube deshalb auf das festeste, daß sie auch beseelt sind; aber die Welt hat alle beseelten Geschöpfe erzeugt, die Erde geboren; meine Voreltern, wo können sie endlich her-

ſtammen? und hält man dadurch exakt bewieſen, daß die Welt, die Erde beſeelt ſei?

Ebenſowenig als ein Beweis für iſt ein ſolcher gegen das Daſein irgendeiner Seele zu führen. Kann nicht ein Sandkörnchen, ein Pünktchen über dem i, ja gar ein einfaches Atom, oder gar ein einfaches Weſen hinter dem Atom beſeelt ſein? Es ſteht jedem frei, ſeinen Einfall in dieſer Hinſicht zu haben, auch hat man ſolche gehabt; die exakte Wiſſenſchaft kann eben deshalb nichts Bindendes gegen die Seele in dem Pünktchen haben, weil ſie für das Daſein eines Gottes in der Welt und einer Seele in meinem Bruder auch kein bindendes Für hat.

Die exakte Wiſſenſchaft hat mit einem Worte auf das ganze Gebiet dieſer Frage ſeither noch keinen Angriff gefunden.

Berührungen damit kann ſie freilich nicht vermeiden; aber ſie iſt wie die Ente außer dem Waſſer, indem ſie darauf übertreten will. Der Streit um die Pflügerſche Rückenmarksſeele[4]) iſt noch friſch; hat er einen Boden oder ein Prinzip oder ein Ende gefunden? Was kennt die exakte Wiſſenſchaft ſeither von den Gründen der Seele als Ganglienkugeln, Phosphor, Elektrizität? Und hat das alles mehr mit der Seele zu tun, als der Talg der Kerze mit dem Leuchten des Lichtes?

Zwar möglich, daß von einer Lehre aus, deren Elemente ich in einer andern Schrift vortrage, in Zukunft doch auch einmal ein exakter Angriff auf die Seelenfrage gewonnen werden kann. Dieſe Lehre ſucht die erfahrungsmäßigen, geſetzlichen Beziehungen zwiſchen der eigenen Seele und der Körperwelt auf, verfolgt ſie aus dem Äußeren in das Innere, und ſucht ſie durch Faſſung und Verknüpfung unter mathematiſche Ausdrücke zu fixieren und für Folgerungen fruchtbar zu machen. Bis jetzt läßt ſich die Trag-

weite der bisher gewonnenen Gesetze und Ausdrücke noch nicht übersehen. Aber auf fernen Aussichten fuße ich hier nicht. Die Lehre dieser Schrift fängt da an, womit die Lehre, die in jener erst begonnen ist, in Zukunft einmal aufzuhören haben wird.[5])

Warum nicht also, fragt man, die ganze Seelenfrage beiseite lassen, wenn doch einmal für jetzt nicht auf etwas Sicheres darin zu kommen? Aber der Glaube an das Dasein der Seelen unserer Mitmenschen ist uns notwendig, der Glaube an das Dasein der Tierseelen natürlich, und eine Weltansicht, welche eine allgemeine Beantwortung der Seelenfrage einschließt, ein höheres Bedürfnis. Also kann zwar die exakte Wissenschaft die Frage von sich abweisen, solange sie keine exakte Antwort darauf zu geben vermag; wir können sie aber nicht überhaupt abweisen; und es gilt, wenn kein exakter Beweis zu finden ist, sich nach Ersatzmitteln des exakten Beweises umzusehen.

Und in Wahrheit muß es doch gar wirksame Ersatzmittel eines solchen geben, nachdem wir des Daseins andrer Menschen- und Tierseelen so sicher oder fast so sicher sind, als unsrer eigenen. Wenn sie aber für die uns nächststehenden Seelen so starke Glaubenszuversicht zu erwecken imstande sind, daß wir den strengen Beweis hier nicht einmal vermissen, und selbst die Exaktesten nicht einmal danach fragen, warum nicht dieselben oder damit zusammenhängende Ersatzmittel darüber hinaus suchen und verwenden?

In der Tat ist dies der Grundgesichtspunkt, von dem ich folgends ausgehe: in der ganzen Seelenfrage keine Sicherheit von anderm Charakter in Anspruch nehmen zu wollen, als die wir für das Dasein der uns nächststehenden Seelen haben, die dazu zu Gebote stehenden Mittel aber auch zu nutzen.

Das Dasein jener Seelen selbst, an das wir durch die nächstliegenden Gründe gezwungen sind, zu glauben, wird uns dabei als Beispiel, Fundament und Stütze für den weiteren Ausbau des Seelenreiches zu dienen haben, nur daß nach Maßgabe, als wir über den Menschen weiter und höher hinaus- und hinaufgehen, und als hiemit zugleich die Aufgabe sich in Schwierigkeit, Umfang und Höhe steigert, entsprechend der Kreis und der Gesichtspunkt der Mittel zu erweitern und zu steigern ist.

Teils sind es praktische Motive; doch diese lass' ich hier beiseite; teils Gesichtspunkte, die zwar nicht Erfahrung sind, aber eine vernünftige Zusammenfassung dessen, was Erfahrung bietet.

In der Tat, wenn schon sich keine fremde Seele unmittelbar sehen, greifen läßt, läßt sich doch viel sehen, greifen, was mit ihrem Dasein in Beziehung steht, und durch Zusammengreifen desselben die fremde Seele mitergreifen.

So kann ein Mittelpunkt, den man nicht direkt erblicken und erreichen kann, doch aus dem Zusammenhange der Teile der sichtbaren Peripherie, die zu ihm in Beziehung stehen, gar wohl erkannt werden. Nur muß man freilich auch die Frage danach richten, und nicht die alleinige Wissenschaft darin suchen, die Stücke des sichtbaren Kreises mit dem Mikroskope in kleinere sichtbare Teile zu zerlegen. Auch das zwar tut not; ist aber nicht das Einzige, was not tut.

Der Schluß vom Sichtbaren auf das Unsichtbare kann nicht derselbe sein, als der Schluß vom Sichtbaren aufs Sichtbare; vielmehr tritt er ihm koordiniert zur Seite.

Der Schluß vom Sichtbaren aufs Sichtbare, der Schluß der Naturwissenschaft, schließt den Kreis äußerlich ab, indem er aus dem Dasein, dem Zusammenhange und

der Zuſammenhangsweiſe der gegebenen Teile des ſichtbaren Kreiſes die nicht gegebenen nach der Bedingung ſelbſt erſchließt, daß ſie den Kreis ergänzen. Der Schluß vom Sichtbaren auf das Unſichtbare, der Schluß der Naturphiloſophie, ſchließt den Kreis innerlich ab, indem er aus dem Zuſammenhange und der Zuſammenſtimmung aller Teile des ſichtbaren Kreiſes den unſichtbaren Punkt inmitten des Kreiſes erſchließt.

Kann auch wohl ein Schluß wie der andere lauten? Die Materialiſten wollen alles mit der erſten Schlußweiſe allein abmachen, und ſo entfällt ihnen, was der zweiten angehört. Sie ſehen nur im Kreiſe umher, und ſagen, er hat keinen Mittelpunkt; denn wirklich iſt er nicht in der ſichtbaren Peripherie zu finden. Die Idealiſten wollen die zweite Schlußweiſe umkehren, die Peripherie aus dem Mittelpunkte finden, wiſſen aber nicht einmal den Mittelpunkt recht zu finden, ſondern irren danach in einem tranſzendenten Jenſeits umher; dazu iſt die Peripherie eines Mittelpunktes durch dieſen nicht ebenſo beſtimmt, als umgekehrt, und ſo laufen alle ihre Schlüſſe aus dem Unbeſtimmten in das Unbeſtimmte.

Es gilt, zum Gedanken des Mittelpunktes die ſichtbare Peripherie zu ſuchen, die zugleich ſein Daſein beweiſt und ſeine Stelle beſtimmt; dann iſt es leicht, Radien zu ziehen, und aller Streit, ob der Mittelpunkt oder die Peripherie ein Reſultat des andern ſei, iſt eitel.

Wie aber das Ziel, ſo, nur in anderm Sinne, iſt der Ausgang des Schluſſes vom Sichtbaren auf das Unſichtbare ein Mittelpunkt in einem Kreiſe. Alle Radien des Schluſſes laufen von dieſem Punkte aus, dem einzig feſten, den es in dieſem Felde gibt, der einzigen Erfahrungsgrundlage, die wir in dieſem Gebiete haben; alle Hebel der Argumentation ſtützen ſich darauf als Stützpunkt.

Es ist die Tatsache: unsere eigenen Körper sind beseelt.

Dies wissen wir, und was wir weiter in der ganzen Frage wissen und wissen können, wissen wir nur durch dies.

Wir fragen nun, was läßt sich weiter daraus schließen für die Beseelung eines körperlichen Systems, das unserm nach dieser oder jener Beziehung ähnlich ist, sich damit ergänzt, sich dagegen abstuft, in Beziehungen des Zusammenhanges, des Ursprunges, Zweckes dazu steht?

Jede dieser Fragen läßt sich aus erfahrungsmäßigen Gesichtspunkten ins Auge fassen und verfolgen, und indem wir den Zusammenhang aller in das Auge fassen, schließen wir den Kreis.

Aus dem Gesichtspunkte des Beweises bleibt das Resultat nur Wahrscheinlichkeit; aus dem Gesichtspunkte des Glaubens kann es Überzeugung sein; und so können wir aus ersterem Gesichtspunkte auch mit allem folgenden für alles folgende nur überwiegende Wahrscheinlichkeit zu begründen Anspruch machen, indes wir eine Überzeugung aus dem Gesichtspunkte des Glaubens dafür zu begründen trachten.

IV.

Allgemeine Gegengründe gegen die Ausdehnung des Seelenreiches über die Menschen- und Tierwelt hinaus.

Menschen und Tiere sind beseelt, sonst nichts, wenigstens nichts auf unsrer Erde. So die gemeine Meinung, so die Meinung der Exakten, so die Meinung der Philosophen, so die Meinung der Theologen, so die Meinung der Idealisten, so die Meinung der Materialisten, so die Meinung der Monadologen. Eine kompakte Einigkeit, und nur traurig, daß sie sich auf eine Negation bezieht, und die Negation der Einigkeit in allen übrigen Stücken zur Folge hat. Traurig, aber natürlich; denn natürlich dünkt es mir, daß die Geister nur in der Ansicht, daß ein Geist der Welt ist, und alle Geister eines Geistes sind, eines Geistes werden können; statt dessen sich heutzutage alle um eine Lücke einigen, zu groß, um sich die Hände darüber hinzureichen.

Was aber ist der Grund, das Reich des Geistes so sehr einzuschränken, aus dem Leben nur ein parasitisches Reich des Toten zu machen? Sprechen wir hier nur von den allgemeinsten Gründen.

1) Der Hauptgrund ist, daß man geglaubt, Gott so weit über die Welt hinwegheben zu müssen, daß sie nicht mehr wagen darf, sich als Leib ihm anzueignen. Nun bleibt sie unter ihm geistesleer zurück; all ihr Geist ruht nur noch in unsrer geistigen Betrachtung oder in ihren Gesetzen und Kräften, in dem, was auch die Statue oder

was auch die Maschine hat. Die Idealisten nennen es noch Geist; doch handelt sich's hier nicht um solchen Geist.

2) Nachdem einmal die Welt im ganzen als seelenlos gilt, müssen natürlich auch ihre Glieder dafür gelten. Mit Menschen und Tieren macht man eine Ausnahme; man muß wohl; sucht aber Ausnahmen natürlich soviel als möglich zu beschränken. Um sie doch zu rechtfertigen, macht man eine zweite Ausnahme, stellt die Menschen- und Tierkörper ihrerseits als Ausnahmen der übrigen Natur gegenüber; und nachdem man allen Geist aus der Natur herausgenommen, ist's freilich ganz natürlich, daß sie keinen mehr hat.

3) Die Seele ist unsichtbar; und so sieht man nirgends das Geringste von Seele in der Natur und den Naturkörpern über Menschen und Tiere hinaus, kann nichts davon zeigen, nichts greifen; also ist's am einfachsten, wenn man sie leugnet.

4) Außer den Tieren sind alle Naturkörper dem Menschen so unähnlich, daß auch die Analogie nicht zuläßt, an Seele über Menschen und Tiere hinaus zu glauben. Kein Nervensystem, keine Seele.

5) Nachdem die Meinung dagegen einmal allgemein und fest geworden, trägt die Erziehung und Gewöhnung bei, sie zu erhalten.

Das erste anlangend aber, so spricht man außer von einem überweltlichen doch auch von einem allgegenwärtigen Gott, und warum sollte er vielmehr die Welt wie Wasser einen Schwamm, als wie Geist einen Leib durchdringen?

Das zweite anlangend, so muß man erst die Regel sicher haben, um Ausnahmen machen zu können; nun fragt sich erst: was ist die Regel?

Das dritte anlangend, so hätte jeder danach alle Seelen mit Ausnahme seiner eigenen zu leugnen.

Das vierte anlangend, so werden wir gleich weiter davon sprechen.

Das fünfte anlangend, so wird in hundert oder tausend Jahren dasselbe von der entgegengesetzten Ansicht gelten.

Es ließe sich noch viel des Allgemeinen vorreden; doch wird man schon im Bisherigen das Streben erkannt haben, es möglichst abzukürzen. Wer ist nicht heutzutage der Allgemeinheiten über diese Gegenstände müde? Wir eilen zum Besondern.

Ja, wenn man die rechten Allgemeinheiten hätte! das sind fundamentale Tatsachen und Gesetze, statt schwebender Ansichten und Begriffe.

Wir fangen aber an mit dem Besondersten.

V.

Die Pflanzenseele. Gegengründe.

So oft hat man meiner Lehre von der Pflanzenseele widersprochen, daß es mir wohl gestattet sein mag, auch noch einmal dafür zu sprechen.

Die Winde entwurzeln entweder den Baum, oder sie machen ihn fester wurzeln und frischer grünen. Wie mit den Winden und der Pflanze war es mit den Einwänden und dem Glauben an die Seele der Pflanze.

Er steht auf sechs Hauptwurzeln, die kein Wind ent-

wurzeln wird; er trägt eine Krone, die kein Wind entblättern wird.

Die Gegengründe gegen die Pflanzenseele haben es freilich leicht, weil auch den leichtesten derselben der letzte der aufgestellten allgemeinen Gründe, Erziehung, Gewöhnung seinen schweren Zuschlag erteilt. Oder vielmehr, sie bedürfen kein Gewicht, weil die Wage der Meinung ohnehin in ihrem Sinne hängt. Und so treten sie denn auch leichtfüßig genug, doch mit der Zuversicht auf, daß sie eigentlich gar nicht nötig hätten, aufzutreten.

Freilich, die Pflanzenseele ist nur ein kleines schwaches Glied im großen Seelenbau der Welt. Und wie kann man die Zierat im Hause erblicken, wenn das ganze Haus finster ist? Hier tritt zum letzten der erste der aufgestellten allgemeinen Gegengründe in das Spiel. Die anderen stellen sich den vorigen gefügsam zu Diensten. Wer hat noch je etwas von einer Pflanzenseele gesehen? und der Pflanzenkörper sieht nicht entfernt aus und benimmt sich gar nicht wie ein Mensch und Tier.

Ich will nun nicht alles wiederholen, was ich in „Nanna" hiegegen ausgeführt, indem ich es in der Hauptsache den positiven Gründen überlassen werde, die Gegengründe gleich mit niederzuschlagen. Nur gegen zwei Einwände will ich mich noch einmal wenden, nicht, weil sie die wichtigsten wären, und also an ihrer Widerlegung am meisten gelegen wäre, noch, weil sie die leichtsten wären, und also auch ihre Widerlegung am leichtsten fiele — denn, offen gesagt, ich weiß in dieser Hinsicht keinen Unterschied zu finden — sondern einfach aus dem Grunde, weil sie die letzten sind, mit welchen ein philosophischer Gegner in einer vielgelesenen Schrift („Leib und Seele") den Angriff gegen dieselbe erneuert hat.[6]) Ein Gegner,

der ebenso unermüdlich in Bestreitung der Pflanzenseele ist, als ich in Verteidigung derselben; denn schon zum dritten Male begegne ich mich mit ihm in dieser Hinsicht. Wohlan, suchen wir endlich einmal miteinander über diesen Gegenstand abzuschließen. Und vielleicht reicht es hin, die philosophischen Gründe gegen die Pflanzenseele recht kennen zu lernen, um unsere erfahrungsmäßigen Gründe dafür recht schätzen zu lernen.

Zwar auch der Gegner beruft sich auf Erfahrung, indem er aber dieselbe nach philosophischer Weise dem Begriffe dienstbar macht. Sein erster Gegengrund ist jener althergebrachte der Physiologie, der kurz darauf hinausläuft: die Tiere brauchen Nerven zur Empfindung, also werden auch die Pflanzen Nerven zur Empfindung brauchen; sie haben aber keine. Ich war freilich etwas beschämt, zu finden, daß alles, womit ich schon früher diesen Einwand erledigt zu haben glaubte, keinen andern Erfolg gehabt hat, als seine Wiederholung seitens eines Philosophen. Aber warum nicht? Von einem Philosophen, dessen Handwerk ja das Schließen ist, in die Hand genommen, konnte der Einwurf ganz neue Kraft gewinnen, freilich auch bloß das seine Erneuerung rechtfertigen. Man muß nur entschuldigen, wenn ich seiner Wiederholung gegenüber nun auch das wiederhole, was mir noch die alte Kraft dagegen zu besitzen scheint, um nur den neuen Wendungen desselben mit einigen neuen Wendungen zu begegnen.

Von vornherein machte ich gegen den Einwand geltend, der Schluß, auf den er sich stützt, könne nicht triftig sein, weil man sonst ebenso müßte schließen können: die Violinen brauchen Saiten zum Tönen; also werden auch die Flöten Saiten zum Tönen brauchen; sie haben aber keine, und können also nicht tönen; die Kerzen und

Dochtlampen brauchen Dochte zum Brennen, also werden auch die Gaslampen Dochte zum Brennen brauchen, sie haben aber keine; und können also nicht brennen. Doch tönen die Flöten ohne Saiten und brennen die Gaslampen ohne Dochte.

Man hat dies spielige Analogien genannt, und auch der philosophische Gegner spricht vom leichtsinnigen Spiel der Analogie in meinen Reflexionen. Hätte man aber lieber ernsthaft den Schluß gerechtfertigt, den sie in der Tat spielend widerlegen. Für die Pflanze kann, denk' ich, kein anderes Prinzip des Schlusses gültig sein, als für die Flöte und die Lampe. Zwar ist man so sehr gewohnt, in der Philosophie einen scharfen Unterschied zwischen Organischem und Unorganischem gemacht zu sehen, daß es kaum befremden kann, selbst eine andere Logik dafür angewandt zu sehen. Aber die Logik des Einwandes hält im Organischen ganz ebensowenig als im Unorganischen Stich. Säugetiere und Vögel atmen mit Lungen, und zerstört man diese, so können sie so wenig mehr atmen, als Tiere empfinden, wenn man ihre Nerven zerstört. Aber gibt es deshalb kein Atmen ohne Lungen? Im Gegenteil, es gibt ein Atmen mit Kiemen, mit der Haut, mit dem Darm. Können aber Fische, Würmer ohne Lungen atmen, während Säugetiere, Vögel nur mit Lungen atmen können, warum nicht auch Pflanzen ohne Nerven empfinden, während Tiere nur mit Nerven empfinden können?

Der Fehlschluß, der dem Einwand unterliegt, ist dieser: Weil A etwas nur mit Hilfe von a verrichten kann, so braucht auch B ein a dazu, dasselbe zu verrichten. — Nein, weil es eben B, nicht A, so braucht es b, nicht a dazu. Das Tier empfindet mit Nerven; Geschöpfe, die ganz anders als Tiere konstruiert sind, können etwas ganz

anderes als Nerven zur Empfindung brauchen. Warum müssen es denn überall Nerven zur Empfindung sein, wenn es nicht überall Lungen zum Atmen sein müssen?

Was helfen solche Warums, erwidert der Gegner, die höchstens einer hohlen Möglichkeit Raum geben, wenn keine positive Erfahrung für die Wirklichkeit spricht? Mit Möglichkeiten kann man nicht die Wirklichkeit beweisen wollen. „Daß wir durch eine ähnliche Argumentation (als Fechner zur Widerlegung der Gegengründe einschlägt) auch die Empfindungsfähigkeit des Steines, der Planeten und jedes beliebigen Dinges als eine mögliche darstellen könnten, ist ohne weiteres zu übersehen."

Und in der Tat, daß wir das wirklich können, beweist, wie schlecht die Gegengründe sind, da sich nicht einmal die Seele eines Steines damit widerlegen läßt. Die Widerlegung der Einwände ist aber in der Tat nicht dazu da, mit Möglichkeiten die Wirklichkeit zu beweisen, sondern dem Einwande der Unmöglichkeit zu begegnen; für den positiven Beweis sind die positiven Argumente da; ich habe doch auch positive Argumente.

Doch gibt es sogar faktisch Empfindung ohne Nerven. Die Pflanzentiere haben keine Nerven und brauchen keine zur Empfindung. Warum sollen denn die Pflanzen solche dazu brauchen; und nicht vielmehr zu allen andern Ähnlichkeiten mit den Pflanzentieren auch diese haben, daß sie keine dazu brauchen? Warum sollen ihnen die Nerven auf einmal wiederkommen, nachdem solche schon in der Annäherung zu ihnen beiseite gelassen sind, ohne daß doch die Empfindung beiseite gelassen ist? Diese Warums sind nicht so einfach abzuweisen.

Mit Rücksicht auf die nervenlosen Tiere wird nun der Fehlschluß dieser: wenn A etwas nur mit Hilfe von

a verrichten kann, B aber dasselbe ohne Hilfe von a verrichten kann, so wird das dem B sehr ähnliche C dasselbe doch nur mit Hilfe von a oder gar nicht verrichten können.

Mit solchen schönen Erfahrungsschlüssen bekämpft man die Pflanzenseele; und, mag ich es mir überlegen wie ich will, es scheint mir, daß der ganze Einwand wegen der Nerven zuletzt darauf hinausläuft.

Zwar scheint der vorige Schluß meinen philosophischen Gegner noch nicht ganz befriedigt zu haben. Aber hat er seinen Fehler etwa nachträglich aufgedeckt? Im Gegenteil, wir werden sehen, wie er ihn verschlimmert.

Die Tiere, um die sich's handelt, sind überhaupt den Gegnern der Pflanzenseele sehr unbequem; denn sie reichen für sich allein schon hin, mit dem Einwande wegen der Nerven zugleich fast alle andern Einwände gegen die Pflanzenseele zu entkräften, da diesen niedern Tieren bis auf ein, in den Pflanzen anders vertretenes Merkmal alles das, was man zur Beseelung von den Pflanzen nach Analogie mit den höhern Tieren etwa fordern möchte, nicht minder fehlt, als den Pflanzen. Stimmten die Pflanzen auch noch in diesem ihnen fehlenden Merkmale mit den Pflanzentieren überein, so wären sie sogar völlig Tiere, was sie aber nicht sein wollen und sein sollen. Denn nicht darum handelt sich's, daß die Pflanzen tautologisch die Tierbeseelung wiederholen, wie man zu verlangen scheint, um sie überhaupt für beseelt zu halten, als ob außer Menschen- und Tierseelen keine andern Seelen möglich wären, sondern daß sie dem Seelenreich der Tiere ein andres Seelenreich ergänzend zugesellen, wozu ganz wesentlich gehört, daß sie mindestens in einem, für die Weise der Beseelung bedeutungsvollen Merkmale davon abweichen.

Sehen wir näher zu: die Pflanzentiere, worunter wir

hier in Kürze Polypen, Infusorien und ähnliche Tiere zusammenfassen, haben großenteils weder Nerven, noch Zentralorgane, noch geschlossenen Kreislauf; manche nicht einmal Mund noch Magen, und die Pflanzen haben dafür fast alles, was sie haben, mit Ausnahme der freien Lokomotion, obwohl auch viele Pflanzentiere festsitzen und bloß ihre Glieder frei bewegen können. Man möchte sagen, eine Pflanze ist nichts als ein erstarrter Armpolyp. Aber ist sie denn wirklich erstarrt? Im Gegenteil, indes der Polyp nach allen Seiten Arme umher nach Beute ausstreckt, und sich nach dem Lichte zieht, streckt sie nach allen Seiten Zweige, Blätter, Blüten aus, erneuert, verlängert und vervielfältigt solche mit unerschöpflicher Triebkraft, hebt sich der Schwere entgegen, bricht nach allen Seiten in Gestalt- und Farbenschöpfung aus, und zieht und dreht und wendet sich nach dem Lichte, und sendet ihren Duft den andern Blumen zu. Vermöchte das auch eine aus Stein oder Holz geschnitzte Pflanze? Welche Ergänzung hiedurch dem Tier- und Menschenleben im Unsichtlichen sichtlich bedeutet wird, wird später der Betrachtung unterliegen; doch jetzt ist es genug, auf so viel hinzuweisen, als nötig ist, um gegenzubeweisen.

Ich sage, diese Tiere, die Pflanzentiere sind den Gegnern der Pflanzenseele sehr unbequem; aber da ihnen die Pflanzenseele noch unbequemer ist, muß man die Unbequemlichkeit zu beseitigen wissen, und wäre es selbst auf die unbequemste Weise. Sehen wir weiter zu, wie man es anfängt.

Um die Pflanzenseele los zu werden, kann man ja auch wohl einige Tierseelen preisgeben. Der Polyp hat keine Nerven; also wird er auch wohl keine Seele haben, nichts empfinden.

Da ich dieſen Einwand vorausſah, ſuchte ich ihm in „Nanna“ (S. 246 f.) wie folgt im voraus zu begegnen.

„—Was gibt uns ein Recht, in den Polypen, Infuſorien u. a. ſogenannten unvollkommneren, im Grunde aber nur einfacheren, Tieren bloß zweifelhafte Spuren von Seele zu finden? Statt der Zeichen eines dunkeln trüben Reſts von Seele kann ich nur die Zeichen eines einfachen und ſinnlichen Spiels derſelben bei ihnen finden. Die große Empfänglichkeit dieſer niedern Tiere für verſchiedene Reize, die deutliche Unterſcheidungsgabe, welche ſie dafür beſitzen, die Lebhaftigkeit und Entſchiedenheit ihrer Bewegungen, die beſtimmte Richtung, welche ſie denſelben auf beſtimmte Zwecke geben, der dabei wahrzunehmende Charakter der Willkür, das entſchiedene Widerſtreben, mit dem ſie Eingriffen in ihre natürlichen Lebensverhältniſſe begegnen, der Kampf, in den ſie untereinander ſelbſt geraten, dies alles ſpricht ganz gegen ein unentſchiedenes, ſtumpfes, im unbewußten Naturleben noch halb aufgehendes, Seelenleben derſelben.“

„Sehen wir die Lebenserſcheinungen der Polypen nur näher an, und es dürfte ſich zeigen, daß die ſcheinbare Undeutlichkeit ihrer Seele in der Tat bloß an der wirklichen Undeutlichkeit ihrer Betrachtung hängt.“

„Wird ein ausgeſtreckter Armpolyp (Hydra) berührt, oder das Waſſer, in dem er ſich befindet, erſchüttert, ſo zieht er ſich plötzlich zu einem kleinen Klümpchen zuſammen; gewiß ein Zeichen lebhafter Empfindlichkeit. Er geht dem Lichte nach, und ſtellt man ein Glas mit mehreren Polypen hin, ſo findet man nach einiger Zeit alle an der Lichtſeite hängend. Der Polyp hat alſo mehrerlei Sinnesempfindungen. Er iſt ungeheuer gefräßig, haſcht begierig mit ſeinen Fangarmen umher nach Beute und zwei Polypen ſtreiten ſich öfters um ſelbige. Er wählt und unterſcheidet ſehr beſtimmt zwiſchen ſeiner Koſt, indem er bloß tieriſche Koſt genießt, Pflanzenkoſt zurückweiſt; auch unter der tieriſchen Koſt macht er Unterſchiede, indem er namentlich Polypen der eigenen Art gar nicht ergreift, auch wenn man ihn hungern und dieſe auf ſeine ausgebreiteten Arme fallen läßt, während er Tierchen, die er gerne frißt, bei der erſten Berührung ergreift. Hier zeigt ſich deutliche Unterſcheidungsgabe. (Trembley.)“ [7])

„Was hat man nach allem im Polypen anders, als ein

Wesen von recht ausgebildeter Sinnlichkeit, wenn auch vielleicht nichts weiter? Das ganze Seelenspiel desselben dreht sich um Befriedigung dieser Sinnlichkeit auf kürzestmöglichem Wege. Aber sinnliche Empfindungen und Begierden können die allerheftigsten und entschiedensten sein, und die Einfachheit des Spiels, in dem sie begriffen sind, begünstigt eher ihre Stärke und Entschiedenheit. Man blicke nur auf die einfachsten und rohsten Menschen. Haben sie weniger heftige und entschiedene Begierden als die gesittetsten und gebildetsten? Dunkel kann man freilich ein solches Seelenleben insofern nennen, als das höhere Licht der Vernunft fehlt. Aber das Licht der Sinnlichkeit kann in seiner Weise so hell brennen, als das höhere Licht der Vernunft, wie Fett so hell als Äther brennt; und ein niedrig stehendes Licht erleuchtet den kleinen Raum, über den es reicht, nur um so greller."

„Was von Polypen gilt, gilt auch von Infusorien, so weit wir bei ihrer Kleinheit die Lebensart derselben verfolgen können." Usw.

Ich denke, die angeführten Tatsachen sprechen für sich selbst, und die vorstehende Auffassung derselben ist einfach vernünftig; auch kennt mein philosophischer Gegner das alles recht wohl, aus meiner Schrift, und ohne meine Schrift; aber sollte er den Polypen Empfindung ohne Nerven zugestehen, so könnte er sie den Pflanzen nicht wegen ihrer Nervenlosigkeit absprechen; und da ihm doch feststeht, daß die Pflanze keine Empfindung hat, so ist es ebenso einfach vernünftig, daß er alle jene Zeichen nicht soviel für die Empfindung des Polypen, als die Nervenlosigkeit dagegen gelten läßt, wenn schon er selbst sagt, man wisse nicht, wie die Nerven zur Empfindung wirken.

Man sagt vielleicht: der Polyp gibt jene Zeichen von Empfindung; aber die Pflanze gibt sie eben nicht. In der Tat, sie gibt nicht diese, und es wird sich erst noch fragen, ob sie nicht dafür doch andre gibt; ich verweise wieder auf die positiven Argumente; aber man

vermenge die Gesichtspunkte nicht. Jetzt handelt es sich erst einfach darum, ob überhaupt Geschöpfe ohne Nerven empfinden können; um weiter nichts. Man leugnet es, der Polyp beweist es.

In der Tat, selbst der Gegner getraut sich nicht, mit der Leugnung der Empfindung des Polypen vollen Ernst zu machen; aber sofern der ernsthafte Zweifel daran, den er erhebt, Tatsachen wie den obigen gegenüber doch keine ernsthafte Kraft bewähren sollte, weiß er es so einzurichten, daß, selbst wenn man sich dadurch zum Glauben an die Empfindung der Polypen bestimmen ließe, die Pflanze keinen Vorteil davon hätte. Denn, da es nun einmal keine Pflanzenseele gibt, muß es sich ja auch beweisen lassen, und sollte die ganze Philosophie darüber zugrunde gehen, was, wie ich besorge, bei solchen Schlußweisen in der Tat demnächst der Fall sein wird, wenn sie nicht vielmehr beweisen, daß der Fall schon eingetreten ist.

„Jedenfalls haben wir festzuhalten — sagt der Gegner — daß, wenn wir diese Tiere für nervenlose, aber doch empfindende, Wesen ansehen, wir an der ganzen Beschaffenheit ihres Leibes eine eigentümliche, wenn auch noch so schwer zu bestimmende Bedingung des Empfindens erhalten, und daß wir daher — nach der Methode der Analogie — immer nur bei solchen nervenlosen Individuen eine Empfindung zu vermuten ein Recht haben, die auch anderweitig in ihrer ganzen Struktur und Entwickelungsweise jenen nervenlosen Tieren ähnlich sind. Halten wir dies nicht fest, so verlieren wir jeden empirischen Boden."

Aber der Polyp selbst widerlegt den Gegner. Ist es nötig, daran zu erinnern, daß jeder Schluß sich auf etwas Allgemeines stützen muß? Nun beweist der Polyp dadurch, daß er die Nerven, die andre Geschöpfe zum

Empfinden brauchen, nicht dazu braucht, die Falschheit des allgemeinen Satzes, daß ein Geschöpf dieselben Mittel zum Empfinden braucht, als ein andres; wie kann er zugleich beweisen, daß ein Geschöpf dieselben Mittel dazu braucht, als er selbst?

Da wir aber nach dem Gegner jeden empirischen Boden verlieren, wenn wir nicht an dieser Schlußweise halten, so wollen wir doch auch überall daran halten, was freilich insofern eine untriftige Verallgemeinerung desselben ist, als er ja bloß zur Widerlegung der Pflanzenseele bestimmt war, und sonst gewiß keinen Anspruch auf Geltung machen wird.

Hunde, Katzen können sich erfahrungsmäßig nur mit Hilfe von Beinen durch den Raum fortbewegen; und hienach ist eigentlich zu schließen, daß Schlangen, Regenwürmer, welche keine Spur von Beinen besitzen, sich nicht durch den Raum fortbewegen können. Sollten wir ihnen aber dies Vermögen dennoch zugestehen müssen, „so haben wir jedenfalls festzuhalten, daß wir an der ganzen Beschaffenheit ihres Leibes eine eigentümliche, wenn auch noch so schwer zu bestimmende, Bedingung der Fortbewegung durch den Raum erhalten, und daß wir daher — nach der Methode der Analogie — immer nur bei solchen beinlosen Individuen die Fähigkeit der Fortbewegung durch den Raum zu vermuten ein Recht haben, die auch anderweitig in ihrer ganzen Struktur den Schlangen, Regenwürmern ähnlich sind", wonach davon, daß auch Fische sich durch den Raum fortbewegen können, nicht die Rede sein kann, und der Flug der Vögel nur durch ihre Beine geschehen kann.

Ich wünschte zu wissen, worin sich dieser Schluß anders vom Schlusse meines Gegners unterscheidet, als daß die Untriftigkeit desselben mit Händen zu greifen ist.

Iſt ſie aber danach weniger für letztern mit Händen zu greifen?

Der Fehlſchluß hat nun dieſe Form angenommen: wenn A zu einer gegebenen Leiſtung ein a braucht, B zu derſelben Leiſtung ein b, ſo darf man nicht annehmen, daß C zu derſelben Leiſtung ein c braucht, ſondern, daß es dieſe Leiſtung entweder nur mit Hilfe von a oder b oder gar nicht vollziehen kann. Sonſt verliert man jeden empiriſchen Boden.

Doch weiter: in „Nanna" habe ich hervorgehoben, daß wir um ſo weniger Grund haben, in der Pflanze Nerven zur Empfindung wie in den Tieren zu verlangen, als wir doch ſo viele andre Funktionen in den Pflanzen ohne Nerven vollzogen ſehen, die in den Tieren nur mit Nerven möglich ſind, ſo daß die Empfindungsvorgänge nur eben keine Ausnahme davon bilden.[9]) Atmen, Stoffwechſel, Ernährung, im Tiere ſämtlich nur unter Einfluß der Nerven vor ſich gehend, bedürfen derſelben in der Pflanze nicht. Der organiſche Zuſammenhang, zu dem die Seeleneinheit in ſo weſentlicher Beziehung ſteht, im Tiere durch den Nervenzuſammenhang vermittelt, beſteht in der Pflanze ohne alle Nerven. Das geordnete Spiel eines unwägbaren Agens, was man gewohnt iſt, im Nervenſyſtem der Tiere zu ſuchen und als nächſte Unterlage für das Spiel der Seele anzuſehen (ohne freilich etwas Klares und Entſchiedenes darüber zu wiſſen), kann der Pflanze nach den ſo mächtigen und ſo geordneten, ohne elektriſches Spiel nicht denkbaren, chemiſchen Vorgängen in ihr nicht fehlen. Wenn aber die Pflanze jenes alles, was das Tier nur mit Nerven hat, und darunter all das, woran man bei der Leiſtung der Nerven für die Seele denken kann, ohne Nerven hat, was kann berechtigen, noch Nerven zur Empfindung in ihr zu verlangen?

Nur dieſer Schluß: Wenn A zu u, v, w, x, y, z ein a braucht, B aber zu u, v, w, x, y kein a braucht, ſo iſt doch anzunehmen, daß es zu z ein a braucht, weil A dazu ein a braucht; ſonſt verliert man jeden empiriſchen Boden.

Allen dieſen Fehlſchlüſſen liegt eine fundamentale Verwechſelung unter: Wenn A nach möglichſt ausgedehnter Erfahrung ſtets a mitgeführt hat, ſo werden wir nach der Methode der Analogie allerdings Grund haben, vorauszuſetzen, daß auch, wo A ferner vorkommt, es ferner a mitführen werde, alſo daß, wo immer künftig organiſche Beine vorkommen, ſie das Vermögen, ſich durch den Raum fortzubewegen, wo Lungen vorkommen, ſie das Vermögen zu atmen, wo Nerven vorkommen, ſie das Vermögen zu empfinden, mitführen werden. Nur folgt daraus, daß A ſtets mit a, der Beſitz von Beinen mit dem Vermögen der Fortbewegung, vorkommt, noch nicht im mindeſten, daß a umgekehrt nur mit A, das Vermögen der Fortbewegung nur mit dem Beſitz von Beinen vorkommt uſw., vielmehr beweiſen die vorigen Beiſpiele erfahrungsmäßig, was in der Logik anerkannt iſt, die gänzliche Unzuläſſigkeit einer ſolchen Umkehr.

Muß ich auch fürchten, den Vorwurf ſpieliger Analogien zu erneuern, ſo will ich doch noch einmal gegen die Analogien des Philoſophen einige andre nach meiner Weiſe ſtellen.

Die Natur variiert nach einer, ſich über das ganze organiſche Reich und alle gut erkannten Funktionen der organiſchen Geſchöpfe erſtreckenden, Einrichtung die Form der Mittel zu analogen Funktionen auf das mannigfachſte, ſo daß ſie ſich bei einander fernſtehenden Geſchöpfen gar nicht mehr ähnlich ſehen. Atmen, Lokomotion gaben Beiſpiele; dasſelbe aber gilt von allen organiſchen Funktionen, ſo weit wir eine Einſicht in die Mittel dazu haben, und läßt ſich alſo

auch nach Analogie von denen voraussetzen, wo wir sie nicht haben; das sind die Funktionen, woran Empfindung hängt. Hienach dürfen wir vermuten, daß die Natur auch die Mittel zu diesen Funktionen in nicht zu engen Grenzen variiert haben, nicht bloß bei Nerven stehen geblieben sein wird. Und dieser Analogie kommt eine andere zu Hilfe. So wenig wir vom Wesen dieser Funktionen wissen, so können wir doch nach Sachlage aller Verhältnisse und so manchem positiven Anhalt (daß z. B. die Empfindungen des Schalls und Lichts von Schwingungen angeregt werden) nicht zweifeln, daß es irgendwelche geordneten Schwingungsvorgänge sind, die in uns der Empfindung unterliegen. Nun aber können geordnete Schwingungsbewegungen überhaupt, mögen sie Wägbares oder Unwägbares betreffen, durch die mannigfachste Instrumentation erzeugt werden; Tonschwingungen außer durch Saiten auch durch Flöten, Glocken, Stäbe, Zimbeln, Trommeln, die Sirene usw., im Organischen durch schwingende Stimmbänder, schwirrende Flügel und auf andere Weise, Lichtschwingungen außer durch Kerzen auch durch Lampen, Fackeln, Pechpfannen, glühende Metalle, Elektrizität usw., und so können wir weiter vermuten, daß das Entsprechende für die, wie immer beschaffenen geordneten Schwingungsvorgänge des Wägbaren oder Unwägbaren, welche der Empfindung unterliegen, der Fall sein werde; denn es ist, so weit unsere Erfahrung reicht, eine allgemeine Eigenschaft der Schwingungsvorgänge.

Beide Gesichtspunkte unterstützen und ergänzen sich. Denn, wenn der erste Gesichtspunkt, daß die Natur die Mittel zu denselben Zwecken zu variieren liebt, noch Zweifel lassen könnte, ob auch eine solche Variation in betreff der Erzeugung der empfindungstragenden Vorgänge mög-

lich sei, diese nicht vielmehr eine im besonderen Wesen derselben begründete Ausnahme machen, so entkräftet der zweite Gesichtspunkt durch Unterordnung der empfindungstragenden Vorgänge unter eine Klasse von Vorgängen, deren Erzeugung vorzugsweise der Variation fähig ist, dieses Bedenken; und das Pflanzenreich mit dem Übergange dazu durch die nervenlosen Pflanzentiere steht endlich da wie gemacht, das, was wir nach der Zusammenstimmung beider Gesichtspunkte als vorhanden vermuten durften, auch in der Wirklichkeit zu repräsentieren.

Nun sagen die Gegner etwa: wenn die Natur so begierig sein soll, die Mittel zu denselben Funktionen zu variieren, und es so vielerlei Mittel geben soll, auch die empfindungstragenden Schwingungen hervorzubringen, warum ist sie dann doch überhaupt bloß bei zwei Arten derselben, Tieren und Pflanzen, stehen geblieben? ist es ein großer Unterschied, für zwei zu setzen eins? Man sieht, es gibt hier jedenfalls Schranken.

Unstreitig, und so wollen wir sie auch anerkennen; aber, da wir gar kein Mittel haben, sie a priori zu bestimmen, wieder in der Erfahrung nachsehen, ob sich nicht eine Andeutung zur Bestimmung solcher Schranken bietet. Und sieh da, wir können sie in demselben Kreise von Erfahrungen finden, auf den wir uns nur eben stützten, und dadurch den vorigen Analogieschluß noch ein wenig mehr verstärken. In der Tat, auch im Gebiete der Ton- wie der Lichterzeugung finden wir bei so vielen an sich möglichen Weisen der Erzeugung doch nur zwei von hauptsächlicher, ja im großen von ausschließlicher, Anwendung zur Instrumentation derselben, jede derselben aber durch die größte Mannigfaltigkeit von Variationen durchgeführt, und dadurch zwei Hauptklassen von Instrumenten sowohl für Ton als Licht bestimmt, von denen die eine Klasse

den materiellen Träger der Schwingungen deutlicher erkennen läßt, als die andere, Saiteninstrumente, Blasinstrumente im Gebiete der Töne, Dochtleuchten, Gasleuchten im Gebiet des Lichtes. Und nachdem die Tiere in der Saiten- und Dochtform ihrer Nerven die auffallendste Analogie mit der einen Hauptklasse dieser Instrumente zeigen, können wir nicht umhin, uns auch nach einem Analogon der zweiten Hauptklasse mit minder deutlichem Träger der Schwingungen umzusehen. Wir können dasselbe im Pflanzenreiche, und nur im Pflanzenreiche finden. Warum aber sollten wir nicht akzeptieren, was wir hier finden, nachdem so viel Anlaß war, es erst zu suchen, nun vollends, nachdem die positiven Gründe uns Anlaß geben werden, es zu fordern? Denn ich meine ja nicht, daß derartige Betrachtungen streng bindend sind; aber nicht streng bindende Schlüsse sind immerhin ganz falschen vorzuziehen; und was keinen Beweis bildet, kann doch zum Beweise helfen.

Doch der Einwand des Gegners ist noch nicht zu Ende; lassen wir ihn sich ganz vollenden, um ihn womöglich ganz verenden zu lassen, und wenigstens so viel an uns ist, ihm das Wiederkommen zu verleiden.

Der Polyp könnte ja vielleicht Nerven haben, die nur übersehen worden sind. — Das ist nicht zu bestreiten; und, wenn es der Fall wäre, würde die Notwendigkeit der Nerven für die Pflanzen zur Empfindung darum um nichts besser bewiesen sein. Doch abgesehen davon, daß es etwas mißlich ist, das, was der Polyp etwa haben könnte, unter den Erfahrungsgründen geltend zu machen, ist es auch nach der skrupulösen Sorgfalt, mit der man nach Nerven im Polypen und verwandten Tieren gesucht hat, nicht gar zu wahrscheinlich, daß solche noch hier zu finden; und ich habe (Zend-Avesta, T. I.

S. 214) auf Grund guter Unterſuchungen hervorgehoben, wie die Nervenloſigkeit der Polypen, Infuſorien, überhaupt nervenloſen Tiere, ſolidariſch mit der Abweſenheit von Muskeln und dem Beſtande des Körpers aus einem eigentümlichen, lückigen, maſchigen, kontraktilen Gewebe (Sarkode) zuſammenhängt, wonach man kaum erwarten kann, in den ſo konſtruierten Tieren noch Nerven zu finden. Der Gegner läßt dies unbeachtet, macht dagegen folgenden Geſichtspunkt geltend: „Die Subſtanz des Tieres (Polypen) kann die Nervenelemente in analoger Weiſe keimartig in ſich enthalten, wie die Eiflüſſigkeit der höhern Tiere, welche auch erſt in der weiteren Entwickelung ein wirkliches Nervenſyſtem abſetzen. Dann wäre die Nervenloſigkeit jener Tiere doch nicht in 'abſolutem Sinne zu nehmen."

Aber vortrefflich! Der Gegner gibt uns ſelbſt die Waffen in die Hand. Unſtreitig kann man philoſophiſch überhaupt von allem, was nicht da iſt, einen Keim in dem ſehen, was da iſt, um etwas zu beweiſen, was nicht da iſt, oder etwas zu widerlegen, was da iſt. Im gewöhnlichen Leben verlangt man zwar zum Begriffe des Keims auch deſſen Entwickelungsfähigkeit, ja ich würde glauben, daß beide Begriffe korrelat ſeien, aber in der Philoſophie und zur Widerlegung der Pflanzenſeele kann man dem Keime der Nerven im Polypen dieſe auch recht wohl erlaſſen oder die Entwickelung der Nerven in den höhern Tieren als eine Entwickelung derſelben aus den Keimen im Polypen betrachten, damit doch der Polyp irgendwie Nerven habe, und ſich dadurch von der Pflanze, die keine hat, unterſcheide. Denn gegen die Pflanzenſeele iſt jede Waffe gut. Nur daß wir nun auch ſagen: „Die Subſtanz der Pflanze kann die Nervenelemente in analoger Weiſe keimartig in ſich enthalten, wie uſw., dann

wäre die Nervenlosigkeit derselben doch nicht in absolutem Sinn zu nehmen."

Kurz, nachdem der Gegner erst gezeigt hat, daß wir, um auf dem empirischen Boden zu bleiben, der Pflanze Seele ohne Nerven nicht zuschreiben dürfen, und uns in seiner Weise auf diesem empirischen Boden umhergeführt hat, hebt er uns mit dem Begriffe der keimartigen Nerven endlich glücklich über denselben empor und gibt uns die Freiheit zu denken, was wir wollen. Wir wollen aber unserseits lieber auf jenem Boden bleiben, und ihn nur künftig etwas anders betreten und gehen, als uns das Beispiel des philosophischen Gegners führen möchte, den ich in der Tat selbst nur von seiner Philosophie verführt halte.

Das Resümee des vorigen ist dies: Der Nervenmangel der Pflanzen läßt sich nicht von Erfahrungsseite her gegen die Empfindungsfähigkeit der Pflanzen geltend machen, solange man keine Nerven erfahrungsmäßig im Polypen nachweisen und doch demselben die Empfindung nicht absprechen kann. Dem Polypen aber Nerven zuschreiben, weil er Empfindung hat, oder Empfindung absprechen, weil er keine Nerven hat, ist keine Sache der Erfahrung. Gesetzt aber auch, im Polypen würden noch Nerven gefunden, was möglich, wenn schon nicht wahrscheinlich ist, so würde darin noch kein Beweis liegen, daß sie auch über den Polypen hinaus in den Pflanzen zur Empfindung nötig sind. Vielmehr läßt sich die Untriftigkeit eines solchen Analogieschlusses handgreiflich zeigen, und demselben mit einem triftigeren, viel allgemeineren, Analogieschlusse begegnen.

Wenden wir uns jetzt zum zweiten, dem an sich mehr philosophischen Einwande des philosophischen Gegners.

„Sind denn," fragt er, „die Pflanzen in der Weise wie die Tiere in sich abgeschlossene Individuen? — Diese Frage ist für die Entscheidung über ihre Empfindungsfähigkeit die Fundamentalfrage. Daß aber die Pflanzen trotz der organischen Elemente, aus denen sie bestehen, dies nicht sind, zeigt sich in ihrer ganzen innern Struktur und Gliederung ebensosehr wie in allen ihren Lebensprozessen, tritt vor allem hervor in dem unbestimmten Fortwachsen, in welchem der Pflanzenleib, wenn auch nach einem konstanten Schema, doch ohne bestimmtes Maß neue Glieder aus sich heraus treibt, während er von der andern Seite abstirbt, sich also nicht als Ganzes regeneriert, so daß er fortwährend im Entstehen und Vergehen begriffen ist, ohne daß dieses Werden sich in einem und demselben Subjekte zusammenfaßte." Und in einer frühern Schrift: „Trotz ihrer innern Selbständigkeit ist aber die Pflanze doch noch mit der Erde verwachsen. Festgewurzelt in dem Boden — wie der Embryo im Schoße der Mutter — strebt sie der Luft und dem Licht entgegen; sie hebt sich nicht frei zu einem selbständigen Abschluß in sich heraus, ist daher ohne Seele, ohne Empfindung, ein stummes, unschuldiges, leid- und freudloses Leben, das ebensosehr der Erde als sich selbst angehört."

Ich erwidere: 1) daß, insofern man überhaupt von einem Abschlusse der Organismen sprechen kann — bei dem Stoff- und Wirkungswechsel derselben mit der Außenwelt ist aber von einem materiellen und Tätigkeitsschlusse derselben nicht die Rede —, der Einwand faktisch untriftig ist, sofern jede Pflanze sich mit ebenso individuell abgeschlossener Gestalt, Artung und Führung ihres Lebensprozesses der übrigen Natur gegenüberstellt, aus der Natur heraushebt, andern Geschöpfen gegenübertritt, als jedes Tier, so daß man, falls dies wirklich die Fundamental-

frage für die Empfindungsfähigkeit der Pflanze wäre, solche sofort für entschieden zu halten hätte.

2) daß durch den mangelnden Abschluß des Wachstums der Pflanze doch ihr individueller Abschluß gegen die Außenwelt keineswegs aufgehoben, sondern nur in einem sukzessiv immer größeren Umkreis forterhalten und betätigt wird. Oder ist ein Kind während seines Wachstums, ein immer fortwachsender Fisch unabgeschlossen gegen die Außenwelt?

3) daß das feste Gebundensein der Pflanze an die Erde nichts gegen ihr Beseeltsein beweisen kann, da viele niedere Tiere ebenso fest daran gebunden sind, und die Pflanze nicht einmal mit der Erde verwachsen, sondern nur in ihr gewachsen ist, und, indes sie mit der Wurzel die Erde spaltet, Steine hebt, Felsen sprengt, zugleich mit Stengel und Blüte darüber hinaus nach dem Lichte emporstrebt, in beidem eine hinreichende relative Selbständigkeit gegen die Erde beweisend.

4) daß, wenn man aus gewissem Gesichtspunkte eine geringere Selbständigkeit der körperlichen Existenz der Pflanze allerdings anzuerkennen hat, dies vernünftigerweise nur auf eine geringere Selbständigkeit, nicht Abwesenheit der psychischen Existenz gedeutet werden kann, in welcher Hinsicht schon im Menschen- und Tierreich relative Verschiedenheiten genug vorkommen, hierin also die Fundamentalfrage gar nicht gesucht werden kann.

5) daß endlich der ganze Einwand auf so unbestimmten Gesichtspunkten und Relationen fußt, daß er nicht einmal eine scharfe Formuliernng gestattet; indem ein absoluter Abschluß und eine absolute Selbständigkeit überhaupt keinem Organismus aus irgendwelchem Gesichtspunkte der Welt gegenüber zukommt, sondern nur der Welt selbst zukommt, und jeder Organismus mit der Welt in gewissem Sinne

verwachſen iſt, wonach es dann Sache der Willkür und eines rein ſubjektiven Aperçu bleibt, welchen Grad des relativen Abſchluſſes und der relativen Selbſtändigkeit man zur individuellen Beſeelung fordern, und auf welche Charaktere man hiebei Gewicht legen will.

In der Tat, was iſt der Maßſtab, den der Gegner hiebei anlegt? Ich kann keinen andern finden, als dem die Vorausſetzung unterliegt, die mittels desſelben zu beweiſen war. Das nennt man ſonſt einen Zirkel. Warum ſoll ein Regenwurm, ein Froſch, ein Fiſch für abgeſchloſſen genug zur Beſeelung gelten, nicht aber eine Lilie, Palme, Tanne? Weil der Gegner ſchon vorausſetzt, daß Lilie, Tanne, Palme keine Seele haben.

Genug endlich! Wenn ich mit der Äußerung ſchließe, daß die Weiſe, wie der Gegner die Sache des Geiſtes in ſeinem Sinne gegen die Sache der Seele in unſerm Sinne vertritt, meine Achtung vor ſeinem perſönlichen Verdienſt ebenſowenig hat ſchmälern, als meine Achtung der philoſophiſchen Richtung, die er vertritt, hat erhöhen können, möge er ebenſo einen Beweis der Feſtigkeit der erſten, als das natürliche Reſultat der Folgen der letzten darin erblicken.

Die Schärfe, mit der ich dieſe Folgen hervorzuheben geſucht habe, iſt in der Tat nicht gegen eine Perſon, ſondern gegen eine Sache gerichtet. Mein Gegner tritt mit ſeiner Schlußweiſe nicht aus der philoſophiſchen Richtung, der er angehört, hinaus, ſondern vertritt ſie nur zu gut. Die Hegelſche Philoſophie iſt in gewiſſem Sinne die Kunſt, ein richtiges Schließen zu verlernen. Zwar iſt kein Wunder, daß ſo viele Männer von Verdienſt und Geiſt dieſer Richtung gefolgt ſind, denn wer möchte aus gewiſſem

Gesichtspunkte ihre große, ja erhabene Tendenz nicht anerkennen? und man darf sagen: in magnis et voluisse sat est. Aber man muß auch endlich sagen, daß dieses voluisse nun sat est.

VI.

Die Pflanzenseele. Positive Gründe dafür.

Und gibt es keine bessern Gründe gegen die Pflanzenseele? Andre genug, und die ich schon in meiner frühern Schrift genug beleuchtet zu haben glaube. Aber sie fallen alle von selbst, wenn die positiven Gründe durchschlagen. Wenden wir uns also zu den positiven Gründen.

Was aber soll eigentlich bewiesen werden, wenn ich das Dasein einer Pflanzenseele beweisen will? Zuvörderst nichts bewiesen, nur glaublicher als das Gegenteil gemacht werden. Was ich aber unter Pflanzenseele verstehe, habe ich S. 10 gesagt, und es gelte hier nochmals für gesagt, nachdem mir ungeachtet der ganz bestimmten Erklärungen, die ich schon in meiner frühern Schrift darüber gegeben, von mehr als einer Seite vorgeworfen worden, ich spreche von einem unbestimmten Dinge, indem ich von der Pflanzenseele spreche, was sie freilich ist, solange man sich nicht darüber bestimmt hat.

Dann hat man wieder gesagt: ich hätte es mir leichter machen können, die Pflanzenseele zu beweisen, wenn ich sie hätte anders verstehen wollen; als wenn es sich darum handelte, ein Wort, nicht eben die Sache, die ich unter Pflanzenseele verstehe, zu beweisen!

Der klarern Auseinandersetzung halber werde ich die

positiven Gründe für das Dasein einer Pflanzenseele unter sechs Argumenten vortragen, die ich als das

1) der Ähnlichkeit oder Analogie,
2) der Ergänzung,
3) der Abstufung,
4) des Zusammenhanges,
5) der Kausalität,
6) der Teleologie

bezeichne, wovon sich das zweite und dritte unter einem gemeinsamen Argument, dem der Verschiedenheit, vereinigt dem ersten gegenüberstellen lassen, indes das letzte sich dem ersten aus gewissem Gesichtspunkte statt nebenordnen auch ein- und unterordnen läßt.

Man achte, daß keins dieser Argumente für sich zählt, sondern daß sie in Zusammenhang miteinander und mit der Widerlegung der Gegengründe in das Auge zu fassen sind. Einen Stab des Bündels mag man wohl zerbrechen; aber man versuche es, den Zusammenhang des Ganzen zu brechen! Dagegen hat man es bisher leichter gefunden, einzelne Stäbe herauszuziehen, oder das Bündel gleich im ganzen wegzuwerfen.

Nicht, weil ich glaubte, daß die Schärfe der Argumente etwas dadurch gewönne, oder um ihnen einen mathematischen Schein zu geben, aber um die Form derselben leichter faßlich und der Beurteilung leichter zugänglich zu machen, werde ich jedes Argument nach seiner speziellen Auseinandersetzung ebenso in eine kurze Formel zusammenfassen, als es mit den Argumenten des Gegners geschehen; es steht dann frei, die Formen zu vergleichen. Das Körperliche soll dabei mit großen, das zugehörige Geistige oder Psychische mit den entsprechenden kleinen lateinischen Buchstaben bezeichnet werden, so daß, wenn A, B zwei körperliche Systeme oder körperliche Vorgänge

sind, a, b die zugehörigen Seelen oder Seelenvorgänge bedeuten, denen man einen Nullwert beilegen kann, wo es sich um Seelenlosigkeit handelt.

Die Tragweite aller Argumente, die hier vorgetragen werden, reicht im Grunde durch die ganze Seelenfrage; ihre Anwendung für die Pflanzenseele aber ist das einfachste Beispiel ihrer Anwendung.

1. Argument der Ähnlichkeit oder Analogie.

Dies Argument leitet uns unbewußter- und bewußterweise am meisten bei dem Glauben an die Seelen unserer Mitmenschen und der Tiere. Wir schließen auf das Dasein ihrer Seelen, von denen wir unmittelbar nichts wahrnehmen können, aus der Ähnlichkeit ihres Körpers und ihrer körperlichen Äußerungen mit den unsern.

Nun aber, die Pflanzen sind uns ja, statt ähnlich, vielmehr so unähnlich wie möglich; also müßte das vielmehr gegen ihre Seele sprechen. So scheint es zunächst und so faßt man es zumeist.

Aber ist uns nicht auch der Wurm nach vielen und wichtigen Beziehungen unähnlich? Doch glauben wir an seine Seele, indes wir nicht an die Seele der Statue, die uns nach gewisser Hinsicht so viel ähnlicher, als der Wurm ist, glauben. Nach allem müssen wir uns gestehen, nicht jede Ähnlichkeit mit uns und den Tieren kann das Dasein, aber ebensowenig jede Unähnlichkeit die Abwesenheit von Seele beweisen; vielmehr gilt es, nach den *wesentlichen* Zeichen der Seele im Körperlichen fragen, ein Prinzip dafür finden.

Ein Prinzip dafür finden, eine schöne Aufgabe für die Philosophie, zu deren Hauptaufgaben ja die Aufstellung von Prinzipien in diesem Felde gehört. *Hier* liegt

die Fundamentalfrage. Nun sehe man sich um in der ganzen heutigen Philosophie, ob man eine Antwort, eine klare, brauchbare, nette, verwendbare Antwort auf die Frage findet. Da ich keine in ihr finde, so suche ich sie selbst und gebe die folgende: Ich gebe sie erst halb, man mäkle also nicht gleich an der Hälfte.

Nach Erfahrung und Vernunft, sage ich, haben wir vor allen als die wesentlichsten Zeichen des Seelendaseins im Körperlichen solche anzusehen, in denen das Körperliche die wesentlichsten Verhältnisse der Seele selbst wiederholt und widerspiegelt, insoweit Körperliches überhaupt die Verhältnisse der Seele wiederholen und widerspiegeln kann, da, welche Grundansicht man auch über die Beziehung von Seele und Körper hegen mag, doch beide hienieden miteinander zu bestehen, mit- und durcheinander zu wirken haben, also in ihren Verhältnissen auch zusammenstimmen, aufeinander eingerichtet sein müssen. In der Tat aber gibt es durch alle Verschiedenheiten von Seele und Körper durch doch auch höchst wichtige Bestimmungen und Verhältnisse, welche in beiden vergleichbar oder beiden geradezu gemeinsam sind, und sich in allen zweifellos beseelten Geschöpfen, Menschen, Tieren zusammenstimmend wiederfinden.

Der Körper einer Seele ist wie die Seele selbst ein, in Form und Inhalt einheitlich gebundenes, individual abgeschlossenes, ähnlichen, doch nicht gleichen Wesen relativ selbständig gegenüberstehendes, unter Anregung und Mitbestimmtheit von außen sich von innen heraus bestimmendes und entfaltendes, eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit von gewisser Seite gesetzlich bestimmter, von anderer Seite unberechenbar neuer Wirkungen aus eigener Fülle und Schöpferkraft gebärendes, Verhältnisse der Neben-, Über- und Unterordnung einschließendes, bei kontinuierlicher Fort-

entwickelung in einem periodischen Ablaufe und einem Steigen und Fallen der Tätigkeit begriffenes Wesen. Nicht nur der Körper des Menschen stimmt in allen diesen Punkten mit den wesentlichsten Verhältnissen seiner Seele zusammen, sondern bei aller Verschiedenheit der Tiere untereinander und vom Menschen teilen alle Tiere diese Ähnlichkeiten des Körpers mit der Seele, indes sie dem Steine, dem Glase, der Welle, der Luft abgehen, welchen man eben deshalb nicht veranlaßt sein kann, eine Seele zuzuschreiben.

Der wesentliche Bezug dieser Zeichen zum Seelendasein wird vollends dadurch bewiesen, daß unser und der tierische Körper solche nur so lange hat, als ihm die Seele beiwohnt, dagegen verliert, wenn er die Seele verliert, und umgekehrt mit dem Schwinden dieser Zeichen die Seele dem Körper schwindet, welches Verhältnis der Bedingtheit wir in Verbindung mit dem vorigen Ähnlichkeitsverhältnis kurz dadurch ausdrücken, daß wir sagen, diese körperlichen Zeichen spiegeln nicht nur, sondern tragen auch die allgemeinsten und wesentlichsten Eigenschaften der Seele.

In der Vereinigung dieser Zeichen (nicht freilich in den einzelnen) liegt ein Hinweis auf das Dasein einer Seele von viel allgemeinerer Bedeutung, als in dem Dasein eines Nervensystems, Zentralorganes, geschlossenen Kreislaufes, besonders konstruierter Sinnesorgane, als welches bloß besondere Formen sind, in denen sich jene allgemeinen und wesentlichen Zeichen des Seelendaseins im Körper ausprägen, welche aber die Möglichkeit andrer Formen nicht ausschließen und deren allgemeine Notwendigkeit für das Seelendasein schon dadurch widerlegt wird, daß sie nicht einmal im Tierreiche allgemein wiedergefunden werden. Sie können demnach auch nur

auf besondere Formen oder Stufen des Seelendaseins bezogen, nicht aber als wesentliche Zeichen des Seelendaseins überhaupt angesehen und nicht überall dazu gefordert werden. Denn das Allgemeine jener Zeichen hat vernünftigerweise für das Allgemeine des Seelendaseins einzustehen, und die besondere Ausprägung derselben nur für die besondere Ausprägung des Seelendaseins.

Unser Argument schließt also, kurz gesagt, auf das Dasein von Seele in einem Naturkörper nicht aus der Ähnlichkeit desselben mit unserm und dem tierischen Körper schlechthin oder nach diesen und jenen willkürlich zugrunde gelegten Zeichen, sondern aus der Ähnlichkeit mit demselben in solchen Verhältnissen und nach solchen Beziehungen, nach denen ein Körper seiner Seele selbst ähnlich ist, und die er mit der Seele zugleich hat und verliert, und nimmt für das Allgemeine des Seelendaseins das Allgemeine, für die speziellen Formen des Seelendaseins die speziellen Formen dieser Zeichen in Anspruch. Es ist also nicht bloß die Analogie eines Körpers mit einem andern, sondern zugleich die Analogie des Körpers mit der Seele, was unsern Analogieschluß begründet. Weiß jemand ein triftigeres Prinzip der Analogie in dieser Frage aufzustellen? Ja, weiß er gegen dieses etwas einzuwenden?

Nun aber steht der Pflanzenkörper in allen jenen Verhältnissen und nach allen jenen Beziehungen, welche auf das Allgemeine des Seelendaseins beziehbar sind, dem menschlichen und tierischen Körper gleich, und unterscheidet sich nur in solchen von ihm, welche auf besondere Formen oder Stufen des Seelendaseins beziehbar sind. Also ist Grund zu glauben, daß der Pflanze so gut Seele zukommt, als dem Menschen und Tiere, nur eine andere Form oder Stufe der Seele.

Doch in der Tat wird sich ein Einwand erheben lassen,

und beeilen wir uns, den Gegnern damit zuvorzukommen, indem wir ihn selbst aufstellen.

Man kann sagen: Zwar verliert der menschliche und tierische Körper Empfindung, Bewußtsein mit jenen Zeichen; aber er hat nicht notwendig Empfindung, Bewußtsein mit jenen Zeichen, denn sie kommen im wesentlichen auch dem Schlafenden und Embryo zu, denen man keine Empfindung zuschreiben kann, lassen also die Möglichkeit bestehen, daß die Pflanze in ihrem Verharren auf einer niedern Stufe der Organisation es bloß bis zu einem Schlafleben oder embryonischen Leben bringe, worüber erst das wache Leben des Tieres und Menschen emporsteigt. — In der Tat wird das Pflanzenleben fast allgemein von den Gegnern der Pflanzenseele mit einem Schlafleben oder embryonischen Leben verglichen.

Und wird nicht wirklich unser ganzes erst so anspruchsvolles Argument hiemit auf einmal zunichte? — Es wird sich zeigen, daß es nicht damit zunichte wird, sondern daß es bisher nur noch nicht voll war.

Zuvörderst ist folgendes aus allgemeinem Gesichtspunkte zu erinnern:

1) Der Embryozustand des Menschen und Tieres ist wesentlich eine Vorstufe des wachen Seelenlebens, und der Schlafzustand ein Wechselzustand mit dem wachen Seelenleben, jener mit der Bestimmung, das wache Seelenleben vorzubereiten, dieser mit der Bestimmung, die im Wachen erschöpfte Kraft und Reizbarkeit zu neuem Wachen wiederherzustellen, beide also wesentlich zu einem wachen Seelenleben gehörig, und zwar desselben Geschöpfes, dem sie selbst angehören. Nur insofern teilen sie die allgemeinen und wesentlichen Zeichen des Seelenlebens. 2) Diese Merkmale gehen ebenso wesentlich in das wache Seelenleben selbst mit ein, als sie demselben vorausgehen und sich durch

ſeine Wechſelzuſtände forterhalten, haben alſo jedenfalls ebenſo als die allgemeinſten und weſentlichſten Zeichen der Anlage zu einem Seelenleben voll wacher Empfindung, wie als weſentliche Partialzeichen und Mitbedingungen desſelben zu gelten.

Nun kann es ſchon an ſich nicht wahrſcheinlich gefunden werden, daß von dem, was im Tier und Menſchen ſo weſentlich als Bedingung und Bedingtes zuſammenhängt, die Pflanze bloß das eine ohne das andere habe, die weſentlichſten Vor- und Mitbedingungen zum Erwachen ohne ein Erwachen. Jedoch, da die Möglichkeit davon immer denkbar bleibt und unter Vorausſetzung der Seelenloſigkeit der Pflanze ſelbſt philoſophiſch formuliert worden iſt, wird das Argument ſich dadurch noch zu vollenden haben, daß es jene Zeichen der Anlage des Erwachens, jene Partialzeichen und Mitbedingungen des Wachſeins durch die noch fehlenden oder nicht ausdrücklich hervorgehobenen Zeichen des wirklichen Erwachens und Wachſeins vervollſtändigt, wobei es wieder gelten wird, Weſentliches vom Unweſentlichen zu ſcheiden.

Es ſcheint mir, daß kein vorſichtigerer und angemeſſenerer Gang in der Frage eingeſchlagen werden kann. Wir laſſen nach allen erſt angeführten Zeichen der Seelenanlage, gegen deren Prinzip ſich vernünftigerweiſe nichts einwenden laſſen dürfte, zwar nicht die Wahrſcheinlichkeit, aber die Möglichkeit gelten, daß das Pflanzenleben, was jene Zeichen darbietet, einem perpetuierlichen Schlafleben oder embryoniſchen Leben gleiche; nur daß es ihm dann auch wirklich gleiche, und nicht vielmehr dem Gegenteil davon gleiche. Man kann aber doch nicht nach der bloßen Vorausſetzung, daß die Pflanze keine wache Seele habe, allen Zeichen widerſprechen, nach denen ſich das Erwachen und Wachſein einer Seele beurteilen läßt, und

die dafür sprechen, daß sie eine solche hat. Sehen wir nun zu.

Das Erwachen und Wachsein der Seele hat zwei Seiten, einmal das innerliche Bewußtwerden und die inneren Bewußtseinsvorgänge, zweitens die Öffnung der Seele gegen das Äußere und den Verkehr mit dem Äußeren. Von der ersten Seite gibt es keine äußerlich sichtbaren Zeichen im Körperlichen, außer folgweise in den Zeichen der zweiten Seite; die zweite aber kann sich in einem Öffnen der Organe des Körpers gegen die Außenwelt und dem freien Wechselverkehr derselben damit spiegeln, und spiegelt sich beim Menschen und Tiere nicht nur darin, sondern ist auch daran gebunden, davon getragen.

Als wesentlichste Zeichen eines Erwachens von Geschöpfen, welche die vorgenannten allgemeinen Zeichen der Anlage eines wachen Seelenlebens darbieten, können wir hienach ansehen, nicht, daß sie tierische Augen und Augenlider öffnen, denn das sind spezielle Formen des Erwachens, sondern daß sie einen Zustand, in dem sie von dem Verkehr mit den äußern Sinnesreizen und mit andern Geschöpfen abgeschlossen waren, und die Organe dazu entweder erst bildeten oder die erschöpfte Kraft erneuerten, verlassen, und unter Durchbruch irgendwelcher Hüllen oder Öffnung irgendwelchen Verschlusses mit den Sinnesreizen des Lebens in Beziehung, und in den allgemeinen Lebensverkehr eintreten. Die Pflanze aber zeigt diese wesentlichsten Zeichen des Erwachens nicht bloß einmal und in einer Weise, sondern sogar zweimal und in doppelter Weise, einmal und ein für allemal im Durchbruche der Samenhülle und Hervorkeimen aus der Erde, zweitens in wiederholter Öffnung der Knospen.

Zweimal; aber ist das nicht zuviel? So wird es wohl

kein eigentliches Erwachen bedeuten. — Man muß auf jeden Einwand gefaßt sein.

Aber auch die Tiere sehen wir zweimal, nur in anderer Form, einmal aus dem embryonischen Zustande, nachher wiederholt aus dem Schlafe erwachen; bloß mit dem Unterschiede, daß das Tier immer dieselben, die Pflanze immer neue, für den Lichtreiz empfängliche, Augen aufschlägt.

Dies ist ein formeller Unterschied, welcher sich dem allgemeinern Unterschiede der Pflanze vom Tier unterordnet, daß die Pflanze überhaupt die spätern Entwickelungsformen ihres Baues und Lebens dem Fortbestande der frühern extensiv erweiternd und steigernd zufügt, indes das Tier die frühern Formen in die spätern durch innerliche Fortbildung aufhebt, mit denselben vertauscht. Daher verdickt sich der Stamm oder Stengel der Pflanze immer mehr, treibt immer mehr Zweige, und die Blätter verwandeln sich nicht in die Blüte, sondern diese tritt über ihnen empor, indes die Raupe sich in die Puppe, die Puppe in den Schmetterling verwandelt. Dieser Unterschied betrifft aber kein für das Dasein des Seelenlebens wesentliches Merkmal, indes er geeignet sein kann, einer verschiedenen Form desselben zum Ausdruck und zur Unterlage zu dienen. Ich komme darauf später.

Die angeführten Zeichen des Erwachens bei der Pflanze würden freilich wenig bedeuten, wenn sie abstrakt für sich, statt im Zusammenhange und Gefolge der allgemeinen Zeichen der Seelenanlage vorkämen. Wir können viel Kapseln öffnen, viel Geschlossenes entfalten, ohne daß damit eine Seele erwacht. Nun aber gipfeln sich die vorher erörterten allgemeinen Zeichen der Seelenanlage im Laufe der Entwicklung des Keimes, der Pflanze, nur darin. Wenn wir des Morgens den Laden eines Hauses öffnen, eine künstliche Blumenknospe entfalten, so sind die all-

gemeinen Zeichen der Seelenanlage beim Hauſe, der künſtlichen Knoſpe, nicht ebenſo vorausgegangen und noch mitgehend, wie bei der erwachenden Pflanze. Das macht den Unterſchied eines hohlen tauben und eines vollen Symbols der erwachenden Seele, d. h. eines ſolchen, welches die erwachende Seele, die es ſpiegelt, zugleich trägt.

Dieſer Geſichtspunkt wird uns ferner wichtig werden. Für alle einzelnen Eigenſchaften und Verhältniſſe der unſichtbaren Seele laſſen ſich verſinnlichende Symbole finden, welche ſie im Sichtlichen ſpiegeln. Die Natur, die Kunſt, die Mathematik, ja, was bietet nicht ſolche dar? Sind es volle oder leere Symbole? Es wird ſich immer fragen, ob ſie mit der betreffenden Eigenſchaft zugleich die anderen Eigenſchaften ſpiegeln, die zur allgemeinen Charakteriſtik des Seelendaſeins und Seelenlebens gehören. Das mathematiſche Symbol eines Kreiſes iſt ſehr gut geeignet, uns manche wichtige Verhältniſſe der Seele zu ſpiegeln, den Einſchluß des eigenen Inhalts, den Ausſchluß des Inhalts anderer Seelen, die einheitliche Verknüpfung des geſamten Inhalts, die Doppelrichtung von innen nach außen und von außen nach innen (in der Doppelrichtung, in der ſich die Radien verfolgen laſſen) uſw.; aber nichts regt ſich in dem Kreiſe, nichts ändert ſich, er wirkt nichts, entwickelt nichts, hat keine Periodizität; er iſt ein hohles Symbol. Mit dem menſchlichen, tieriſchen und Pflanzenkörper iſt das alles anders; ſie tun alles Weſentliche, was das Leben einer Seele charakteriſiert, jeder nur in ſeiner Weiſe mit, und tun hierunter auch ihr Erwachen mit; ſie ſind volle Symbole; außerdem vermöchten wir keinen Körper auf unſerer Erde aufzuweiſen, auf welchen die Charaktere eines vollen Symbols paßten; und dieſe Beſtimmtheit, mit der die Pflanze nach einem durchaus rationalen Prinzip den vollen Sym-

bolen zufällt, unter ebenſo beſtimmtem Ausſchluß aller übrigen irdiſchen Körper dadurch, will etwas ſagen.

Haben die Materialiſten oder Idealiſten ein triftigeres Prinzip, die vollen Symbole von den leeren zu unterſcheiden? Haben ſie aber überhaupt wohl eins? Und gilt es nicht doch eins zu haben, wenn man nur einen Schritt in der Seelenfrage tun oder eine Anſicht darüber beurteilen will? Bei den Materialiſten kann ich unter allen Reden von Kraft und Stoff kein andres finden, als überall da ein leeres Symbol zu ſehen, wo kein Gehirn, Nervenſyſtem oder etwas Ähnliches iſt. Und die Idealiſten haben ein ſolches, auch nur ihnen ſelbſt genügendes, ſo wenig, daß ſie, wie wir geſehen, wenn es einmal gilt, aus der Unbeſtimmtheit ihrer Begriffe herauszugehen, ſogar das der Materialiſten von dieſen ihren Feinden borgen; und dieſes iſt, wie gezeigt, das einfache Prinzip eines Fehlſchluſſes.

Die Zeichen des Überganges der Pflanze in ein waches Leben ſetzen ſich dann weiter fort in die weſentlichen Zeichen des wachen Lebens ſelbſt, wodurch ſich die Pflanze nicht minder als das wache Tier vom Schlafenden und Embryo unterſcheidet.

1) Die ganze Lebenseinrichtung und Lebensſtellung der wachſenden und blühenden Pflanze iſt zweckmäßig auf die Aufnahme derſelben Reize, die auch beim Tiere durch Anregung von Empfindung den wachen Zuſtand unterhalten, berechnet, auch tritt es in ebenſo lebendigen Verkehr damit, wogegen die ganze Einrichtung und Lebensſtellung des Schlafenden und Embryo ebenſo zweckmäßig auf den Abſchluß von den Reizen, die Empfindung erwecken können, berechnet iſt.

2) Die Pflanze tritt mit dem Durchbruche der Hüllen nicht nur in dasſelbe Reich wachen Lebens, in dem ſich auch

die andern wachen Geschöpfe der Erde finden, sondern auch in lebendigen Verkehr damit, wogegen der Schlafende und Embryo von allem Verkehr mit andern wachen Geschöpfen soviel wie möglich abgeschlossen ist. Namentlich treten Blume und Insekt als gleichwiegende Faktoren eines lebendigen Wechselverhältnisses auf, zu dem es keine Analogie im Verhältnis eines wachen und schlafenden Wesens gibt.

3) Die Pflanze strebt nicht minder als das Tier, sogar auch wie dieses mit Umgehung und Besiegung von Hindernissen, die günstigsten äußern Lebens- und Reizbedingungen je nach dem Wechsel der Umstände in abgeänderter Weise durch ein nach außen gerichtetes Treiben an, und flieht die ungünstigen, mit dem bloß formellen Unterschiede zwischen beiden, daß das nicht angewachsene Tier nach allen Seiten läuft und mit den ein für allemal gebildeten Gliedern nach allen Seiten langt, wo es etwas für dasselbe zu erlangen gibt, die ein für allemal angewachsene Pflanze mit der dafür unbeschränkt freigelassenen Triebkraft sich nach allen Seiten verlängert und neue Glieder nach allen Richtungen treibt, wo es etwas für sie zu erlangen gibt; das Tier durch Lokomotion, die Pflanze durch Eingehen der Triebe sich von den ungünstigen Stellen zurückzieht. Wogegen der in einer Hülle ganz abgeschlossene nnd möglichst eng zusammengefaltete Embryo weder vom einen noch andern etwas Analoges, sondern nur eine gleichförmige, bis zu einer festgesteckten Grenze fortschreitende, Entwickelung innerhalb dieser Hülle zeigt. Nicht minder bietet der Schlafende die entgegengesetzten Verhältnisse der obigen dar.

4) Die Pflanze teilt mit dem Tiere den geschlechtlichen Prozeß, in welchem das Tier sich am meisten vom Schlafe und embryonischen Zustande entfernt, und die stärksten Empfindungen und psychischen Triebe kundgibt.

Kein Embryo ist fortpflanzungsfähig. Auch unterliegt die Pflanze dabei vielfach ähnlichen besondern Verhältnissen der Verschiebung und nachherigen Erreichung des Zweckes, wie sie bei Tieren mit einem Spiel verschobener und endlich erreichter Befriedigung von Bedürfnisgefühlen in Beziehung stehen. (Nanna S. 227.)

5) Die Pflanze zeigt, nach dem Durchbruche der Samenhüllen, in der Wurzel mit ihren Verzweigungen einerseits, und dem Stengel mit seinen Verzweigungen, Blättern und Blüten anderseits einen mit dem Tiere parallelen Gegensatz solcher Organe, welche in die dunkle Tiefe versenkt, von den äußern Lebensreizen abgeschlossen, nur der Ernährung dienen, und solcher, welche in das Reich des Lichtes und der Luft getaucht, zum Verkehr mit den Sinnesreizen bestimmt, beim Tiere zugleich die Bestimmung haben, aus diesem Verkehr Empfindung für dasselbe zu schöpfen, wogegen beim Embryo und Schlafenden ein möglichst gleichförmiger Abschluß aller Organe von den Sinnesreizen stattfindet.

Indes aber die Pflanze nach dem Durchbruche der Samenhüllen und Aufbruche der Knospen sich so ganz analog dem wachen Tiere zeigt, zeigt sie sich vorher eben so analog dem Schlafenden und Embryo.

Überblickt man die Gesamtheit dieser Verhältnisse, so scheint es in der Tat schwer zu sagen, worauf der allwärts wiederkehrende, immer von neuem gegen die Empfindung der Pflanzen gewandte, Vergleich des ganzen Pflanzenlebens mit einem Schlafleben oder embryonischen Leben fußt, nachdem die Pflanze nicht nur die charakteristischsten Zeichen des Verlassens eines solchen Zustandes, sondern auch die ganz entgegengesetzten Zeichen desselben danach, ebenso wie vorher die ganz analogen, darbietet.

Anstatt daß Pflanzenleben und Tierleben sich wie

embryoniſches Leben und Leben nach der Geburt, Schlafleben und waches Leben ergänzten, wozu gehörte, daß das eine als die Vorſtufe des andern oder als ein Wechſelzuſtand mit dem andern in *demſelben* Geſchöpfe erſchiene, was nicht der Fall, gehen ſich vielmehr Pflanze und Tier in beiden Zuſtänden parallel, indes ſie ſich in der Weiſe, wie ſie ihr waches Leben führen, ergänzen, welcher Geſichtspunkt im folgenden Argumente zur Sprache und Geltung gebracht wird.

Zwar mag man aus gewiſſem Geſichtspunkte immer ſagen können: die Pflanze ſchläft in Verhältnis zum Tier und Menſchen gehalten; denn alles höhere Seelenleben ſchläft in ihr, oder vielmehr alle Zeichen eines höheren Seelenlebens fehlen; aber ein niederes Seelenleben, aufgehend in Empfindung und empfundenem Triebe, kann, wie bemerkt, ſo intenſiv ſein als ein höheres. Und man verwechſelt untriftig die Zeichen des Schlafs eines höhern Seelenlebens mit den Zeichen des Schlafs des Seelenlebens überhaupt.

Unſtreitig freilich, wo der Begriff der ſeelenleeren Pflanze einmal feſtſteht, wo man ſein Schema von der Natur nach dieſer Vorausſetzung fertigt, ohne die Natur um die Richtigkeit der Vorausſetzung zu befragen, da werden auch alle Zeichen der Anlage, des Erwachens und des Wachſeins der Seele, welche die Pflanzen mit den Tieren und den Menſchen ſelbſt teilen, nur als hohle Nachäffung oder leere Vorbedeutung deſſen, was im andern Reiche ſtatthat, gelten. Wenn man ſich aber unbefangen fragt, was dieſe Zeichen hohler und leerer macht, als die entſprechenden bei Tier und Menſchen, ſo findet man eben nichts, als die Hohlheit und Leerheit der Vorausſetzung.

Nach all dem kann ich nicht zugeben, was man ge-

ſagt,*) daß es immer willkürlich bleiben werde, welche Erſcheinungen ich als weſentlich zur Beſeelung rechnen wolle, daß die weſentlichen Zeichen derſelben ſich durch keine empiriſche Abſtraktion entdecken laſſen, die nur aus empiriſcher Abſtraktion ſtammende Analogie von Menſch und Tier zu andern Weſen hienach zu nichts Haltbarem führen könne. Nur ſo weit geb' ich's zu, als eben keine Vernunft in der empiriſchen Abſtraktion. Noch weniger aber geb' ich zu, daß die Vernunft ohne empiriſche Abſtraktion in dieſer Frage mit allen Vorbegriffen über „das Weſen der Beſeeltheit", die „bewegende Energie der organiſchen Einheit" uſw., die man philoſophiſcherſeits in meiner Behandlung der Frage vermißt hat,**) irgend etwas auszurichten vermag. Ich halte die angeführten, aus der Empirie nach einem vernünftigen Geſichtspunkt abſtrahierten Zeichen, die von ſolchen unbeſtimmten ſchwankenden Begriffen gänzlich abſtrahieren, für die ſicherſten, die man bis jetzt haben kann, an die man ſich alſo halten muß, ſo lange, bis man vielleicht einmal noch exaktere Geſichtspunkte dafür aufzuſtellen weiß.

Denn in der Tat, ich gebe ſie ja ſelbſt nicht für exakt aus. Die Gruppe derſelben iſt nicht mit ſo ſtrenger Beſtimmtheit feſtzuſtellen, der Kreis derſelben nicht ſo ſcharf zu begrenzen, und namentlich der Schluß danach nicht durch direkte Erfahrung ſo zu bewähren, wie die exakte Wiſſenſchaft zu fordern hätte; doch liegt im Nexus jener Zeichen bei aller Anerkennung, daß ihnen dies alles nicht oder nicht in vollem Grade zuſteht, mehr davon, als in allem, was eine aprioriſtiſche Philoſophie einerſeits und empiriſche Phyſiologie anderſeits dafür geboten hat.

) Hall. Lit. Zeit. 1849. S. 637.)
**) Ebendaſ. S. 636. 637. 638.

Dabei vergesse man nicht, daß dies Argument erst eins von sechsen ist.

Fast in jeder Beurteilung meiner Lehre von der Seelenfrage hab' ich den Vorwurf hören müssen, ich fuße nur oder fast nur auf Analogieen, indes die folgenden Argumente zwar immer das der Analogie im Rückhalt behalten, und selbst wohl Analogieen zur Unterstützung mit zuziehen, weil ohne sie in der Seelenfrage überhaupt nichts auszurichten, ja gar kein Boden zu gewinnen ist, keineswegs aber den Hauptgesichtspunkt durch sie stellen, der sogar in den beiden folgenden Argumenten vielmehr durch den Gesichtspunkt der Verschiedenheit der Pflanzen von den Tieren gestellt wird.

Und worauf fußen die Gegner selbst anders als auf Analogieen, wenn sie ihre Nebenmenschen und die Tiere für beseelt halten, und worauf anders, wenn sie die Pflanzen nicht für beseelt halten? Sind es keine Analogieen: die Tiere brauchen Nerven zur Empfindung, also alle Geschöpfe? sollte ein Polyp ohne Nerven empfinden können, so müssen alle ohne Nerven empfindenden Geschöpfe wie Polypen konstruiert sein? die Pflanze ist wie ein Embryo mit der Mutter verwachsen, und gleicht sonst dem Embryo (obwohl sie vielmehr dem Gegenteil davon gleicht), wird ihm also auch in der Empfindungslosigkeit gleichen? Wohl oder übel, die Gegner müssen, um meine Analogieen zu widerlegen, selbst zu Analogieen greifen. Die Seelenfrage hat nun einmal kein andres Fundament. Nun aber scheint es mir, meine Verwendung der Analogie in dieser Frage ist etwas vorsichtiger, umsichtiger und feiner, als die der Gegner, hat mehr ihr leitendes Prinzip und hält mehr den allgemeinen Gesichtspunkt fest, auf den es ankommt. Bei aller Bescheidenheit, es kommt mir so vor.

Die Gegner erwidern unstreitig: uns dient die Analogie bloß zur Erläuterung und Unterstützung einer allgemeinen Ansicht, die wir aus allgemeinern Gründen von der Seelenlosigkeit der Pflanze gefaßt haben. — Ich habe nichts dagegen, wenn sie nur auch wirklich dazu diente. Wofern aber die Gegner meinen Analogieen keine triftigern Analogieen entgegen zu stellen haben, als die angeführten, — und in der Tat, kaum kann ich mich entsinnen, auch nur andern, jenen aber immer von neuem begegnet zu sein, so arm ist die Negation der Pflanzenseele — so charakterisiert sich damit hinreichend die Triftigkeit der allgemeinen Ansicht selbst, zu deren Erläuterung und Unterstützung sie bestimmt sind.

Resümieren wir endlich das Argument: Die Pflanze teilt mit dem Menschen und Tiere den einheitlichen individuellen Organisations- und Lebensplan, welchen wir Grund haben, als Ausdruck und Träger des einheitlichen individuellen Seelenplanes und Seelenlebens bei Mensch und Tier selbst zu betrachten, sofern die Verhältnisse des Leibes darin nur die wesentlichsten Verhältnisse der Seele widerspiegeln und mit der Seele da sind und vergehen, welche jedoch mit Rücksicht auf das, was wir beim Embryo und schlafenden Menschen finden, für sich noch Zweifel lassen könnten, ob nicht vielmehr bloß eine Vorbedingung, Mitbedingung, Anlage wachen Seelenlebens, als ein wirklich waches Seelenleben damit gesetzt sei. Sie teilt aber nun weiter mit dem Menschen und Tiere auch solche Zeichen, an welche sich bei diesen das Erwachen des Seelenlebens knüpft; sie teilt endlich mit ihnen auch solche, an welche sich bei ihnen das Wachsein des Seelenlebens selbst knüpft, indem die Abänderungen, welche in dieser Beziehung von dem Tiere zur Pflanze bestehen, nur die

Form, nicht das Wesentliche des Ausdrucks des Seelenlebens betreffen.

Formel des Arguments der Analogie.*) Wenn dem sichtbaren A zugestandenermaßen ein unsichtbares a beiwohnt, so dürfen wir schließen, daß auch dem sichtbaren B ein unsichtbares b beiwohnt, wenn B dem A in der Gesamtheit der wesentlichen Punkte gleicht, worin das sichtbare A dem unsichtbaren a selbst gleicht, und die es mit dem a zugleich hat und verliert. Das pflanzliche B aber gleicht dem tierischen A nicht nur im ganzen Zusammenhange wesentlicher Punkte, die das Dasein des a im allgemeinen, sondern auch, die das Erwachen und Wachsein des a insbesondere spiegeln und tragen, wonach zu schließen, daß dem pflanzlichen B nicht minder ein erwachendes und waches b zukommt. Kurz, sofern A, a, B im angegebenen Verhältnisse ihrem Dasein nach gegeben sind, folgt das dem B zugehörige Dasein von b daraus durch Schluß.

Da wir im folgenden der Erläuterung öfters durch schematisch-symbolische Darstellungen zu Hilfe kommen werden, so halt' ich es für nützlich, einige allgemeine Bemerkungen darüber einzuschalten.

Ich unterscheide Schema und Symbol insofern, als Schema eine abkürzende oder veranschaulichende Darstellung gegebener Hauptverhältnisse im Gebiete des Körperlichen ist, um deren Auffassung zu erleichtern (indem man z. B. die Stellung des Menschen durch eine vertikale, die des Tieres durch eine horizontale Linie darstellt), ohne Rücksicht, ob etwas Geistiges dadurch gespiegelt wird,

*) Man erinnere sich bei dieser und den künftigen Formeln an das, was S. 47 über die Bedeutung der großen und kleinen Buchstaben gesagt ist.

Symbol aber eine räumliche, körperliche oder überhaupt verſinnlichende Darſtellung, inſofern ſie etwas Geiſtiges ſpiegelt (z. B. der Kreis im obigen Sinne, S. 56), ohne Rückſicht, ob ſie ſolches auch trägt. Es kann aber das Schema gegebener Hauptverhältniſſe eines organiſchen Körpers unter Umſtänden geeignet ſein, zugleich als Symbol für zugehörige Hauptverhältniſſe ſeiner Seele zu dienen, ſofern es nämlich ſolche zugleich ſpiegelt, und ein Symbol kann Geiſtiges tragen oder nicht tragen, wonach ich es ein volles oder ein leeres Symbol nenne. Es liegt in der Natur der Sache, daß Schemate nur leere Symbole ſein können, welche das Geiſtige nicht tragen, was ſie ſpiegeln, aber dabei oft brauchbar, das Verſtändnis der vollen Symbole durch veranſchaulichende Herausſtellung der Hauptverhältniſſe ihres geiſtigen Gehalts zu erleichtern.

Man kann allen Gebrauch von Schematen und Symbolen Spielerei nennen, und wird auch ſicher eine Spielerei daraus machen, wenn man den ernſthaften Geſichtspunkt, der unterliegt, nicht gefaßt hat, und ihn nicht klar und ernſthaft im Auge behält. Der Nutzen einer gut treffenden ſchematiſchen Darſtellung körperlicher Verhältniſſe iſt aber in der Naturwiſſenſchaft ſchon anerkannt. Was die ſymboliſche Darſtellung geiſtiger Verhältniſſe anlangt, ſo findet ſie in der Naturwiſſenſchaft natürlich nicht Platz, weil dieſe ihrem Begriffe nach nicht mit Darſtellung geiſtiger Verhältniſſe zu tun hat; iſt aber, methodiſch angewendet, nur eine Übertragung der, in der Naturwiſſenſchaft längſt mit Vorteil für Anſchaulichkeit und Überſichtlichkeit angewandten ſogenannten graphiſchen Methode für Darſtellung von Zeit- und Kraftverhältniſſen auf die von geiſtigen Verhältniſſen, eine Übertragung, deren Möglichkeit an dem Geſichtspunkte des vorigen Argumentes hängt, wonach das unſichtliche geiſtige Reich ſeine

weſentlichſten Verhältniſſe mit dem ſichtlichen teilt, die dann zur Abbildung, Symboliſierung derſelben dienen können. Ohnehin geht es nirgends ohne Bilder und Vergleiche bei Darſtellung geiſtiger Verhältniſſe, nur gewöhnlich ohne die Methode, ab; alle Ausdrücke für die Bezeichnung geiſtiger Verhältniſſe ſind ſogar von ſelbſt ſymboliſch, man kann ſich dem nicht entziehen, auch wenn man will, nur daß die zuſammenhängende Darſtellung geiſtiger Verhältniſſe durch zuſammenhängende Symbole nicht notwendig iſt, vielmehr in der direkten Darſtellung durch zerſtreute Symbole erſetzt wird und erſetzt werden kann. Auch bleibt wahr, was ebenſo bei den graphiſchen Darſtellungen der exakten Wiſſenſchaft gilt, man kann mit der zuſammenhängenden ſymboliſchen Darſtellung nichts beweiſen, was nicht ohne ſie beweisbar iſt. Und ſo ſoll auch mit aller Schematik und Symbolik, von der wir folgends Gebrauch machen werden, nichts weiter bewieſen ſein, als was die direkten Betrachtungen beweiſen, zu deren veranſchaulichender Erläuterung ſie beſtimmt ſind, und wozu ſie doch oft gute Dienſte leiſten können.

Im übrigen wird jedem Unbefangenen einleuchten, wie ſehr der Umſtand ſelbſt, daß wir notwendig bei Darſtellung von Verhältniſſen im unſichtlichen geiſtigen Gebiete an die Analogie derſelben mit Verhältniſſen im Gebiete des Sichtlichen gewieſen ſind, beitragen muß, das Gewicht unſeres Argumentes der Analogie zu verſtärken, ſofern es uns in der Erkenntnis des Geiſtigen nur eben auf dasſelbe weiſt, worauf wir ſchon bei der Darſtellung desſelben gewieſen ſind.

2. Argument der Ergänzung.

Indes das Argument der Ähnlichkeit ſich auf die Ähnlichkeit der Pflanzen mit den Menſchen und Tieren

in solchen Punkten stützt, in welchen der wesentliche äußere Ausdruck des Seelendaseins überhaupt gesucht werden darf, stützt sich das Argument der Ergänzung auf solche Punkte gegensätzlicher Verschiedenheit zwischen beiden, in welchen nach dem gleichen Prinzip der äußere Ausdruck einer gegenseitigen Ergänzung ihres Seelendaseins gesucht werden kann, Punkte, welche, indem sie von einer Seite die Forderung der Pflanzenseele stellen, zugleich einen Schluß auf ihre die Tierseele ergänzende Beschaffenheit gestatten.

Sichtlich liegen folgende Gegensatzverhältnisse zwischen Tier und Pflanze vor:

1) Beim Menschen und Tiere überwiegt verhältnismäßig die Spontaneität, bei den Pflanzen die Rezeptivität, sofern Menschen und Tiere in die Außenwelt hinein handeln, deren Verhältnisse abändern, beherrschen, dagegen durch die bekleidete, behaarte, befiederte, beschuppte, verkalkte, verhältnismäßig zum Inhalt wenig ausgedehnte Oberfläche im allgemeinen den äußern Stoffen und Reizen weniger und seltner Zugang gestatten, wogegen die Pflanze, vielmehr zum Leiden, Aufnehmen, als Handeln bestimmt, in ihrem stillen Stande und ihrer Nacktheit, mit ihrer in Verhältnis zum Inhalt sehr ausgedehnten Oberfläche, den vielverzweigten Wurzeln, den flachen tellerförmigen Blättern und den offenen kelchartigen Blüten sich um so geeigneter zur Aufnahme der Stoffe und Reize der Außenwelt zeigt und in ihren Lebensvorgängen den Einflüssen derselben unmittelbar folgt.

2) Der Organismus entfaltet sich, wirkt sich, arbeitet sich beim Menschen und Tiere verhältnismäßig mehr in der Richtung nach innen, bei der Pflanze mehr in der Richtung nach außen aus. Man kann sagen, beim Tiere ist alles Mögliche getan, es von der Außenwelt abzuschließen, bis auf die Zugänge, welche nötig waren, die zur innern

Verarbeitung notwendigen Lebensstoffe und Lebensreize zuzuführen, indes umgekehrt bei der Pflanze sozusagen alles getan ist, sie gegen die Außenwelt auszubreiten, aufzuschließen, bis auf so viel Inhalt, als nötig war, der lebenstätigen Oberfläche Halt, Bestand, Gestalt zu geben. Beim Tiere sind Muskeln, Nerven, Herz und Hirn im Innern die Hauptsache, Hauptsitz und Zentrum des Lebens, die Haut oft nur ein Sack oder gar nur eine feste Kapsel, das Tier darein zu fassen; bei der Pflanze dient das Innere in der Hauptsache nur, die in der Berührungsfläche mit der Außenwelt aufgehende eigentliche Pflanze auszustopfen, stirbt ab, verholzt, verfault, je mehr es in das Innere tritt, fehlt oft in hohlen Bäumen, röhrenförmigen Schaften, und das Leben der Pflanze besteht vornehmlich nur im ausgedehntesten Schöpfen der Lebensstoffe und Lebensreize mit der Außenfläche aus der Außenwelt und Verarbeitung im fortwährenden direktesten Verkehr damit.

3) Die Fortentwicklung des Menschen und Tieres ist, wie schon früher bemerkt, — indem der vorige Gegensatz sich vom Räumlichen auf das Zeitliche überträgt — mehr eine intensive der Art, daß die frühern Zustände in die spätern aufgehoben werden, indes die Pflanze sich mehr extensiv durch äußeres Wachstum unter Forterhaltung früherer Entwicklungszustände fortentwickelt.

Der Kreis des Tieres treibt Äste, Zweige, Blätter nach innen, die sich immer mehr und feiner verästeln und verzweigen, immer mehr verschränken, durch und ineinander wachsen, ja sich wechselseits durchwachsen, und dadurch den Kreis innerlich, intensiv, immer mehr organisieren, die innere Gliederung und Fügung dadurch ändern, indes er nach außen sich nur wenig und nur eine

Zeitlang dehnt, wogegen der Kreis der Pflanze Äste, Zweige, Blätter nach außen treibt, die sich ebenfalls immer mehr und feiner verästeln und verzweigen, immer mehr verschränken, aber nicht zusammenwachsen und einander nicht durchwachsen, weil sie immer Platz zum Nebeneinander behalten, sich also nur zueinander fügen, und dadurch ihren Umkreis erweitern, indem zugleich der Kreis, von dem aus sie wachsen, kontinuierlich sich in einen größern Umfang dehnt.

Pflanze und Tier bieten sozusagen das Verhältnis zweier Kurven dar, in deren übrigens gleichen Gleichungen nur das Vorzeichen des Hauptgliedes das entgegengesetzte ist, und die dadurch doch in allen Hauptverhältnissen in Gegensatz treten.

4) Indes die Pflanze in Bau, Leben, Entwicklung dem Äußern unmittelbar mehr zugewandt erscheint, als das Tier, reicht doch der Kreis und Spielraum der Beziehungen zur Außenwelt beim Tiere durch die ihm gestatteten Bewegungen und ins Weite reichenden Sinne weiter als bei der Pflanze, wird aber immer auf einmal nur nach einzelnen Richtungen von ihm durchlaufen und durchmessen, indes der engere der Pflanze vollständiger von ihr erschöpft wird, indem er ganz von ihr durchwurzelt und durchwachsen wird.

So durchgreifend und entschieden aber der Gegensatz zwischen Tier und Pflanze ist, hat man doch im Auge zu behalten:

1) daß er ein bloßer Richtungsgegensatz, also nicht mit einem quantitativen Gegensatze größerer und geringerer Lebendigkeit zu verwechseln ist. Das Leben arbeitet in der Pflanze so gut, ja, wenn der Saft in der Blüte kocht, wohl intensiver als im Tiere, solange keine Leidenschaft dasselbe treibt, obwohl es sein mag, daß die Intensität

des Lebens sich in der Pflanze doch überhaupt nicht so hoch als in dem Tier zu steigern vermag, und im ganzen durch die größere Ausbreitung desselben vertreten wird.*)

2) daß der Gegensatz die Gemeinsamkeit jener Organisations- und Lebensverhältnisse zwischen Tier und Pflanze, welche nach dem vorigen Argumente den allgemeinsten Ausdruck des Seelendaseins überhaupt gewähren, in keiner Weise beeinträchtigt, vielmehr nur eine sehr durchgreifend und entschieden gegensätzliche Ausprägung derselben selbst darstellt, an welche also auch nach dem aufgestellten Prinzip nur ein Gegensatz in der Ausprägung der Art der Beseelung, nicht aber der Gegensatz von Beseelung und Nichtbeseelung geknüpft werden darf.

3) daß er doch keinen absoluten Gegensatz zwischen Tier und Pflanze begründet, sondern nur einen weiter auseinandergehaltenen relativen Gegensatz von demselben Charakter, als wir vielfach schon innerhalb des Tier-

---

*) Aus dem Gesichtspunkte der in meiner Psychophysik vorgetragenen Lehre könnte man dies so deuten wollen, daß die lebendige Kraft der psychophysischen Tätigkeit durch ihre große Verteilung in den Pflanzen unter die Schwelle sinke, und also keine Empfindung in ihr zustande kommen könne. Aber nichts berechtigt zu dieser Auffassung. In derselben Lehre liegt vielmehr begründet, daß durch eine gewisse Verteilung der psychophysischen Tätigkeit bei kleinerer Intensität eine größere Summe psychischer Tätigkeit erzeugt wird, als durch irgendwelche größere oder kleinere Konzentration; und so könnte, allgemein gesprochen, die Pflanze durch die Verteilung der psychophysischen Tätigkeit eben sowohl im Vorteil als Nachteil bezüglich der Quantität der psychischen Leistung gegen das Tier stehen. Wirklich ist vielleicht durchschnittlich die Summe psychischer Tätigkeit größer bei den Pflanzen, die Intensität größer bei den Tieren. Doch lege ich auf diesen Gedanken kein Gewicht, und halte zugestandenermaßen die Psychophysik überhaupt noch nicht für reif, hierher gehörige Fragen zu beantworten.

und Menſchenreiches mit pſychiſcher Bedeutung ausgeſprochen finden, ſowohl zwiſchen verſchiedenen Geſchöpfen, als zwiſchen verſchiedenen Seiten der Organiſation und des Lebens desſelben Geſchöpfes, was die pſychiſche Deutung jener Verſchiedenheiten zwiſchen Tier und Pflanze erleichtert, unterſtützt und kontrolliert.

In der Tat fällt ein Gegenſatz relativ überwiegender Spontaneität und Rezeptivität, mehr intenſiver und extenſiver Entwicklung uſw. nicht minder in das Menſchen- und Tierreich auf verſchiedene Teile oder Seiten desſelben, als in das organiſche Reich auf die beiden Hauptteile desſelben, nur daß er dort mehr untergeordnete Verhältniſſe betrifft, indes er den Hauptunterſchied zwiſchen Tier und Pflanze begründet. Um es am Schema zu erläutern: in der Gleichung für die Kurven des Menſchen und Tieres kommt zwiſchen einzelnen untergeordneten Gliedern der Gleichung derſelbe Gegenſatz der Vorzeichen vor, welcher zwiſchen den Hauptgliedern der Kurven der Pflanze und des Tieres beſteht.

So können wir einen Gegenſatz von ähnlichem Charakter, als ſich zwiſchen Tier und Pflanze ſichtlich findet, zwiſchen beiden Geſchlechtern im Tier- und Menſchenreiche wiederfinden. Faſſen wir einmal, zunächſt ohne Rückſicht auf irgendwelche Folgerungen, einige Hauptgleichungspunkte in dieſer Hinſicht in das Auge.

Der Haushalt des Menſchen beſteht ebenſo nur durch das ſich ergänzende Zuſammenwirken ſeiner beiden, nach allgemeinſten Beziehungen ſich ähnlichen, nach beſondern Beziehungen gegenſätzlich verſchiedenen Faktoren, der beiden Geſchlechter, wie der Haushalt des ganzen organiſchen Reiches durch das ſeiner beiden Faktoren, des Tieres und der Pflanze. Dabei iſt dem Manne wie dem

Tiere in jeder Hinsicht die Rolle der größern Spontaneität, dem Weibe wie der Pflanze die der größern Rezeptivität, ersterem die allgemeinere Lebensaufgabe, der weitere Wirkungskreis, letzterem die beschränktere Lebensaufgabe, der engere Wirkungskreis zuerteilt, indem der Mann, das Tier nach außen handelt, schafft, zerstört, ins Weite schweift; das Weib, die Pflanze vielmehr zum Dulden und stillen Wirken im engsten Kreise bestimmt, an die Scholle gebunden bleibt, und statt zu zerstören nur den Boden festigt, in dem sie wurzelt. Die Bedeutung des Mannes, Tieres ruht verhältnismäßig mehr auf dem Innern als die des Weibes, der Pflanze, bei denen hingegen die Schönheit der äußern Darstellung verhältnismäßig mehr Bedeutung gewinnt.*) Die vegetativen Funktionen sind

---

*) „Während die Pflanze sich selbst gleichsam zur Schau trägt oder durch eine offene Verhüllung ihrer Organe den Blick anlockt, daß er mit Befriedigung und Wohlgefallen auf dem harmonischen Wechsel schöner Linien und Flächen ruht, verschließt das Tier die Werkzeuge, an welche die verschiedenen Äußerungen des Lebens gebunden sind, nach innen. Die Gestalt ist, wie es scheint, das Untergeordnete, nur im Dienste der inneren Vorgänge, nicht das alleinige Resultat derselben. Und wenn wir im allgemeinen die ganze Mannigfaltigkeit der Pflanzenformen als plastisch schön betrachten können, so müssen wir wohl von den Tiergestalten sagen, sie seien zweckmäßig. Daher kann auch eine nicht streng wissenschaftliche Beschäftigung mit den äußeren Erscheinungen der Pflanzenwelt fesseln, weil das ästhetische Gefühl dabei in hohem Maße seine Rechnung findet, kaum aber vermögen die bloßen Tierformen länger unser tieferes Interesse in Anspruch zu nehmen, wenn sie nicht in ihrer unzertrennlichen Beziehung zum innern Organismus aufgefaßt werden.“ (O. Schmidt, Vergl. Anatomie. 1855). Man sieht, wie der Verfasser in Übereinstimmung mit dem Obigen die Pflanze geradezu als das schöne Geschlecht im Reiche des Organischen betrachtet und hinsichtlich der Bedeutung des Tieres auf das Innere verweist.[10])

beim Manne, Tiere verhältnismäßig weniger entwickelt, als beim Weibe, der Pflanze, und indes sich bei ersteren das Wachstum endlich abschließt, ist das Weib, die Pflanze bestimmt, immer neue Sprossen (Kinder, Knospen) aus sich hervorzutreiben. Die Lebensaufgabe des Weibes, der Pflanze ist hauptsächlich in die Zweckerfüllung für den Mann, das Tier, in die Reifmachung, Ernährung und Pflege der Nachkommenschaft gelegt, die sich nur beim Weibe unendlich mehr veredelt, als beim Tiere, indes für den Mann, das Tier das Geschlechtliche und was sich daran knüpft, überhaupt nur eine untergeordnete Aufgabe bildet. Insekt und Blume treten geradezu in einem analogen Wechselverhältnisse auf, als Männchen und Weibchen, indem die wartende Blume, selbst einem stillsitzenden Schmetterlinge nicht unähnlich,*) vom geflügelten Insekt aufgesucht wird, dessen Hilfe beim Befruchtungsprozesse erfährt, demselben dafür süße Kost gibt, und dessen Kind, die Raupe und Larve, nährt und wiegt.

Ich denke, dies zusammengefaßt wird es rechtfertigen, wenn ich sagte, daß zwischen Tier und Pflanze ein Gegensatz von ähnlichem Charakter als zwischen beiden Geschlechtern besteht. Nur daß die gegensätzlich bestimmten Faktoren, Tier und Pflanze, in jeder Hinsicht weiter auseinander weichen als Mann und Weib. Die Pflanze ist verhältnismäßig noch viel rezeptiver in Verhältnis zum Tiere als das Weib zum Manne, in einen viel engern, festern Lebenskreis gebannt, sitzt noch viel stiller usw., ohne mit all dem unlebendiger zu sein.

Nachdem nun aber Mann und Weib auf sonst gemeinsamer Lebensbasis sich nicht bloß körperlich, sondern

---

*) Manche, wie die sogenannten Schmetterlingsblumen und viele Orchideen, gleichen sogar fast täuschend Schmetterlingen.

auch geistig als Glieder eines Gegensatzes ergänzen, das rezeptive Weib vorwiegend empfindet und fühlt, indes der Mann vorwiegend will und handelt, so ist nicht abzusehen, warum bei Tier und Pflanze der nur weitere Gegensatz von gleichem Charakter einseitig im Körperlichen ruhen sollte; der psychische Gegensatz wird vielmehr nur wie der physische weiter zwischen Tier und Pflanze als zwischen beiden Geschlechtern auseinandergehalten sein. Wir werden der männlicheren Tierseele eine weiblichere Pflanzenseele gegenübergestellt halten dürfen, nur daß die Tierseele in Verhältnis zur Pflanzenseele noch viel männlicher und die Pflanzenseele umgekehrt verhältnismäßig viel weiblicher sein wird, als die des Mannes und Weibes zueinander.

Oder sollte man meinen, daß der psychische Gegensatz zwischen Mann und Weib schon so weit sei, daß kein weiterer im selben Sinne denkbar sei? Ich meine im Gegenteile, er ist eng genug, ja so eng, daß sich die Charaktere von Mann und Weib in vielen Individuen oft fast verwechseln, und nachdem uns Tier und Pflanze einen weitern Gegensatz im Körperlichen spiegeln, sollten wenigstens die Idealisten — denn von den Materialisten will ich nicht reden —, dem Geistigen zutrauen, daß es mit seinem Gegensatze nicht hinter dem des Körpers zurückbleiben, oder ins Unbewußte damit versinken werde.

In der Tat, wie viel will und handelt das Weib doch noch; zu welcher Höhe steigert sich bei ihr oft noch die geistige Selbstmacht; wie weit vermag es sich noch über die Aufgaben des Geschlechts zu erheben! Der Pflanze gegenüber ist es noch ganz Mann. Wäre kein Wesen möglich, dessen Seele den Charakter der Rezeptivität noch reiner darstellte, das noch reiner und unmittelbarer in den Aufgaben des Geschlechts aufgeht? Die Pflanze stellt ein

ſolches Weſen äußerlich dar, ſo wird ſie es auch innerlich darſtellen.

Ganz abgeſehen von der Analogie mit den Geſchlechtern, die nur ebenſo ſchön erläuternd als beſtätigend hinzutritt, kann in der äußern Darſtellung von Tier und Pflanze zuvörderſt das Symbol eines derartigen pſychiſchen Gegenſatzes gefunden werden, daß einer Seele mit vorwiegendem Gepräge der Spontaneität auf einer Seite eine ſolche mit vorwiegendem Gepräge der Rezeptivität auf der andern gegenüberſteht; einer Seele, die verhältnismäßig mehr auf Entfaltung eines innern Lebens und intenſive Fortentwicklung dieſes Lebens angelegt iſt, eine ſolche, deren Leben reiner in Beziehungen zur Außenwelt und Entfaltung des Kreiſes dieſer Beziehungen aufzugehen beſtimmt iſt; einer Seele mit einem Kreiſe weitergreifender Beziehungen zur Außenwelt eine ſolche mit einem engern, aber vollſtändiger zu erſchöpfenden Kreiſe ſolcher Beziehungen.

Da wir nun finden, daß das Tier diejenige Seite dieſes pſychiſchen Gegenſatzes, die es in ſeinem körperlichen Baue und Leben ausdrückt, ſpiegelt, auch wirklich trägt, ein volles Symbol derſelben iſt, können wir nicht zweifeln, daß die Pflanze, inſofern ſie die Gegenſeite desſelben Gegenſatzes in ihrem körperlichen Baue und Leben ſpiegelt, ſolche auch wirklich trägt, ihrerſeits nicht bloß ein leeres Symbol, ein leerer Spiegel derſelben iſt, wofür man ſie hat ausgeben wollen, widrigenfalls: 1) keine Konſequenz in der Beziehung des Phyſiſchen und Pſychiſchen vom Tiere zur Pflanze beſtehen würde; 2) es dem Tiere an der Ergänzung pſychiſcherſeits fehlen würde, die es doch phyſiſcherſeits in der Pflanze findet und durch das Phyſiſche der Pflanze geſpiegelt findet; was beides wider eine vernünftige Betrachtung läuft.

Ein andres wäre es, wenn dem Gegensatze, den wir auf körperlicher Seite zwischen Tier und Pflanze so entschieden ausgesprochen finden, kein Gegensatz auf psychischem Gebiete überhaupt entspräche, dann könnten wir einen solchen auch nicht durch jenen Gegensatz gespiegelt finden und müßten notgedrungen den Gegensatz des Psychischen und Nichtpsychischen dafür setzen. Nun aber ist ein solcher Seelengegensatz nicht nur denkbar, sondern auch schon innerhalb des Tier- und Menschenreiches selbst vorhanden, aber hier noch nicht so weit, daß sich nicht noch ein weiterer denken ließe, und also daran denken ließe, daß der weitere im Gegensatze zwischen Tier und Pflanze zu finden sei. Und da wir hier den körperlichen Ausdruck dieses weitern Seelengegensatzes auf Grund der allgemeinen Seelenzeichen wirklich finden, so werden wir ihn selbst damit gefunden halten dürfen.

Hiemit scheint mir, wenn wir diese Gesichtspunkte zusammenfassen, die Pflanzenseele so gut eingefangen, als ein Vogel im Schlagnetz oder Käfig. Ich weiß nicht, wie sie noch entwischen soll. Freilich gehört dazu einiges Schlußgefüge; mit einer einfachen Handbewegung läßt sich der Vogel wohl verscheuchen, aber nicht einfangen; und die Gegner machen diese Handbewegung.

Zur weiteren Unterstützung dient die Betrachtung, daß wir die sonst in der Natur bemerkliche Tendenz, die Mannigfaltigkeit der äußeren Verhältnisse durch eine zugehörige Mannigfaltigkeit von Geschöpfen mittels einer zweckmäßigen Variation ihrer Organisation, Lebensstellung und Lebensweise psychisch ausnutzen, erschöpfen zu lassen, nur halb erfüllt finden würden, wenn bloß die den Standort beständig wechselnden Tiere, nicht die in feste Lebenskreise gebannten Pflanzen mit Seele begabt wären, wogegen, wenn beide mit Seele begabt sind, die im Tier-

reich deutlich ausgesprochene, aber nur halb erfüllte Tendenz sich ganz erfüllt findet; denn so geeignet das Tier nach seiner Einrichtung und Lebensweise ist, sich der fernen Beziehungen der Natur empfindend und strebend zu bemächtigen und selbst solche mit seiner Seele zwischen der Ferne zu knüpfen, indem es hin und wieder läuft, ist die Pflanze geeignet, den Kreis der bestimmten Verhältnisse, in den sie gebannt ist, empfindend und strebend zu erschöpfen, indem sie ihn durchwurzelt und durchwächst.

Man würde den Gesichtspunkt dieser Betrachtung schlecht verstehen, wenn man sie darauf reduzierte: weil die Tiere noch Platz für empfindende Wesen übrig lassen, so muß er durch die Pflanzen eingenommen gedacht werden. In der Tat hat man ihn so aufgefaßt. Sondern des näheren ist diese Betrachtung ein Zusammenspiel aus folgenden sich ergänzenden Gesichtspunkten: Die Natur zeigt im Tierreich ein gewisse Tendenz, welche das Physische und Psychische im Zusammenhange betrifft; da wir nun im Pflanzenreiche die Fortsetzung dieser Tendenz auf physischer Seite erblicken, so haben wir Grund, sie auch auf psychischer Seite anzunehmen, sofern die physische Seite selbst wirklich der Spiegel einer solchen psychischen Ergänzung ist. Auf einen einzelnen der in diese Betrachtung eingehenden Gesichtspunkte reduziert, wird das Argument unvollständig.

Nach allem sieht man, wie die so große, ja gegensätzliche Verschiedenheit der Pflanzen von den Tieren, welche für den ersten Anblick nur eine Instanz gegen die Beseelung derselben schien bilden zu können, nach triftiger Zusammenstellung und Auseinandersetzung mit den Ähnlichkeiten nur beiträgt, für die Beseelung der Pflanze zu sprechen. Mengt man freilich alles unklar zusammen und bleibt bei der blöden Betrachtung stehen: die Pflanzen

sind doch gar zu verschieden von den Tieren, sie laufen nicht, sie fressen nicht, sie haben dies und das nicht, worin sich das Seelenleben der Tiere äußert, woran es hängt, kurz, verlangt man, noch einmal Tiere in ihnen zu sehen, so gibt es keine Pflanzenseele. Die Berechtigung der Pflanzenseele liegt vielmehr in ihrer Verschiedenheit von der Tierseele. Zu einer verschiedenen Seele aber gehört auch ein verschiedener Körper.

In „Nanna", S. 370, habe ich darauf hingewiesen, daß, wenn man sich die an sich ganz statthafte Aufgabe stellte, auf welchen von den Kegelschnitten die Tierform, und auf welchen die Pflanzenform (mit den aufwärts divergierenden Zweigen und Blüten, abwärts divergierenden Wurzeln) durchschnittlich und im Durchschnitt mit größtmöglicher Approximation zurückzuführen, man für die Tierform die Ellipse, für die Pflanzenform die Hyperbel finden würde. Diese Figuren können als möglichst einfache Schemate der Tier- und Pflanzenform angesehen werden, wie sich denn ihre Gleichungen auch nur durch das entgegengesetzte Vorzeichen einer Hauptgröße voneinander unterscheiden. Mit der Formverschiedenheit repräsentieren sie zugleich die größere Abgeschlossenheit des Tieres, die größere Öffnung der Pflanze gegen die Außenwelt, das schrankenlosere Wachstum derselben und die größere Unabhängigkeit ihrer Teile voneinander. Alles freilich nur approximativ oder vielmehr übertreibend. Denn in der Tat bleibt die wirkliche Pflanzenform zu jeder Zeit immer noch so gut endlich abgeschlossen, als die Tierform, und mit ihren beiden Hälften verbunden, indes umgekehrt auch die Tierform ihre Öffnungen gegen die Außenwelt und ihre, namentlich bei Insekten tiefen, fast bis zur Durchschneidung gehenden Einschnitte hat. Das Schema stellt Unterschiede absolut dar, die im Tier und der Pflanze bloß relativ vorkommen.

Diese Schemate sind, als *Symbole* gefaßt, zugleich sehr gut geeignet, die Ellipse eine ganz gegen das Äußere abgeschlossene, die Hyperbel eine ganz gegen das Äußere geöffnete, *Seele* zu repräsentieren. Eine ganz gegen das Äußere geöffnete Seele ist freilich nicht denkbar, aber ebensowenig (sofern es sich um Seelen mit dem Charakter der

Endlichkeit handelt) eine ganz in sich abgeschlossene. Die Ellipse hat in dieser Hinsicht vor der Hyperbel nichts voraus. Man muß sich aber erinnern, daß der absolute Gegensatz beidesfalls in einen relativen zu übersetzen ist, um auf die Wirklichkeit anwendbar zu werden. Unter dieser Rücksicht wüßte ich aber doch nicht, warum der eine Kegelschnitt weniger Anspruch auf Repräsentation einer Seele von bestimmtem Charakter hätte als der andere. Ihre Achse und ihre Brennpunkte hat die Hyperbel so gut als die Ellipse, und hängt so gut organisch durch eine Gleichung zusammen.

Formel des Arguments der Ergänzung. Wenn A mit B in gegensätzlichem Ergänzungsverhältnisse steht, und wenn A ein a zugleich spiegelt und trägt, zu dem B den Gegensatz b spiegelt, so ist anzunehmen, daß es denselben auch trägt. Sind daher A, B, a in jenem Gegensatzverhältnisse gegeben, so folgt das zu B zugehörige Dasein von b daraus durch Schluß.

3. Argument der Abstufung.

Dies Argument stützt sich wie das vorige auf die Verschiedenheit zwischen Tier und Pflanze, nur daß es sich vielmehr auf einen Gradunterschied als ein Gegensatzverhältnis, oder mehr auf ein Verhältnis der Über- und Unterordnung als der Nebenordnung bezieht. Es widerspricht sich aber nicht, wenn wir die Pflanze dem Tier zugleich als ergänzend untergeordnet und nebengeordnet fassen, sofern das Verhältnis der Unterordnung aus anderm Gesichtspunkte stattfindet, als das der Nebenordnung, wie wir denn auch das Weib dem Manne, die linke Seite des Menschen der rechten zugleich aus gewissem Gesichtspunkte ergänzend nebengeordnet, aus anderm ergänzend untergeordnet sehen.

Es ließe sich dieses Argument wie das vorige so darstellen, daß wir vom Körperlichen als Spiegel des Geistigen auf dieses schlössen. Doch soll hier der umgekehrte Gang genommen werden. Erst begründen wir die Forderung

der Seelenstufe der Pflanze auf geistigem Gebiete und zeigen dann die Erfüllung dieser Forderung in dem Ausdrucke, den sie durch das Körperliche findet.

Die Stufen des Seelenlebens vom Menschen abwärts verfolgend, finden wir, wie der Mensch über das Tier durch Vernunft, Selbstbewußtsein, abstrakte Begriffe, Ideen, den Gedanken des Unendlichen hinausreicht. Dem Tiere fehlt alles dies, doch hat es, soviel wir nach seinen Äußerungen schließen können, noch Erinnerungen, Vorblick in die Zukunft, Umblick im Raume, objektive Vorstellungen von einer Außenwelt, und eine assoziationsweise Verknüpfung von all dem, welche die Stelle des Verstandes vertritt. Und mit all dem reicht es noch über die Stufe eines reinen Sinnenlebens hinaus. Als niederste Stufe bleibt endlich die Stufe einer Seele übrig, die ohne Erinnerung, Vorblick, Umblick, objektive Vorstellungen und assoziationsweises Vorstellungsspiel in einem Fluß und Wechsel sinnlicher Empfindungen und Triebe, wie ihn die Oszillation des Lebens unter der oszillierenden Anregung durch die mannigfaltigen und wechselnden äußern Reize mitführt, ganz aufgeht, eine Seele, die in und mit dem Augenblicke lebt und stirbt, indes in die Tierseele das Nach- und Vorgefühl, und in die Menschenseele das höhere Bewußtsein der Vergangenheit und Zukunft, in letztre sogar bis über das Grab hinaus, fällt. Ohne die Pflanzenseele würde es an dieser niedrigsten Seelenstufe fehlen.

Die Pflanzentiere nähern sich dieser Stufe und bilden einen Übergang dazu, worauf im folgenden Argument gefußt wird. Doch entsprechen sie ihr nicht ganz, insoweit sie noch den tierischen Charakter zeigen. Der Polyp, indem er nach Beute hascht, muß doch eine, wenn auch noch so dunkle psychische Vorwegnahme dessen haben, was er noch nicht hat, die über die Stufe des reinen Aufgehens in

der ſinnlichen Gegenwart hinausgeht. Die Pflanze aber, ſtatt die Arme einer künftigen Beute entgegenzuſtrecken, wächſt ſozuſagen dem Reize nur nach, wie er ſie trifft, ihr Empfinden und Streben folgt nur der Wirkung der Reize, indes die Vorſtellung und das Trachten des Tieres demſelben vorauseilt.

Jedoch, es fragt ſich, iſt eine ſolche Seelenſtufe, wie ſie hier in der Pflanze und für die Pflanze gefordert wird, auch nur denkbar? Aufgehen ſoll ſie in der reinen Sinnlichkeit, in einem Fluß und Wechſel innerer Erſcheinung; doch damit es eine Seele gebe, bedarf es wenigſtens der einheitlichen Verknüpfung dieſes Fluſſes und Wechſels, die etwas Höheres iſt als dieſer Fluß und Wechſel.

Gewiß; ſicher aber wird es der Pflanze an jener Seeleneinheit nicht fehlen, die mit der organiſchen Einheit überhaupt geſetzt, dadurch geſpiegelt und getragen iſt. Der Unterſchied der Pflanze vom Tier wird nur eben der ſein, daß bei der Pflanze das Sinnliche unmittelbar in der Seeleneinheit zuſammengeht, indes im Tiere das Sinnliche durch höhere, im Menſchen durch höchſte Kombinationen, durch Anſchauungen, Begriffe, Ideen mit der Seeleneinheit ſich vermittelt. Und das iſt's, was die Tier- und Menſchenſeele höher ſtellt.

Doch weiter fragt ſich: kann denn auch das Sinnliche ſich unmittelbar in der Seeleneinheit abſchließen, die Seeleneinheit unmittelbar in der Sinnlichkeit aufgehen; bedarf es nicht vielmehr zur Verknüpfung des Sinnlichen überall der Vermittlung mit der Einheit?

Aber der Menſch ſelbſt beweiſt die Möglichkeit eines ſo tiefen Abſchluſſes der Seele, eines ſo unmittelbaren Aufgehens der Seeleneinheit in der Sinnlichkeit, wie wir es dauernd für die Pflanzenſeele in Anſpruch nehmen, dadurch, daß er ſich ſelbſt zeitweis in den Zuſtand ſolchen Aufgehens

verſetzen kann, nach Umſtänden kürzer, länger, ſeltner, öfter, unvollſtändiger, vollſtändiger; — je länger, je öfter, je vollſtändiger aber, ſo niedriger ſteht ſchon ſeine Seele. Das Extrem wäre, daß er immer und vollſtändig in dieſem Zuſtande bliebe; dann aber wäre ſeine Seele eben nur noch eine Pflanzenſeele, was ſie nicht iſt und ſein ſoll; genug, das dem Menſchen zeitweis mögliche Verſinken in ſolchen Zuſtand beweiſt doch im allgemeinen die Möglichkeit desſelben; und die tiefſte Seelenſtufe wird ſich nun eben dadurch von jeder höhern unterſcheiden, daß ſie dauernd und vollſtändig darin verharrt, gar nicht die Fähigkeit hat, ſich darüber zu erheben, indes eine höhere Seelenſtufe, wenn ſchon nicht immer auf ihrer vollen Höhe ſtehend, und zeitweis wohl ſelbſt ganz oder annäherungsweiſe bis zur tiefſten Stufe zurückſinkend, doch die Fähigkeit behält, ſich zu erheben, und unter normalen Verhältniſſen dieſe Fähigkeit auch ſicher äußern wird.

Jede höhere Seelenſtufe ſchließt überhaupt die Vermögen der niedern in gewiſſer Weiſe mit ein, und hat nicht nur die Fähigkeit, ſich zeitweiſe auf die niedere herabzuſtimmen, ſondern hebt auch mit ihrer Entwicklung von der niederſten an, um erſt allmählich zur höchſten, die ihr zu erreichen möglich, vorzuſchreiten. Dies geſtattet uns, eine wenigſtens bis zu gewiſſen Grenzen adäquate Vorſtellung von dem Zuſtande der Pflanzenſeele zu faſſen und dadurch dem Gedanken ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit hier in ähnlichem Sinne zu Hülfe zu kommen, als dies beim vorigen Argumente durch den Hinweis auf die Seele des Weibes der des Mannes gegenüber geſchah, wenn ſchon immer zuzugeſtehen iſt, daß eine vollſtändige Übereinſtimmung des Zuſtandes einer Seele, die einer höhern Entwickelung fähig iſt, zu keiner Epoche und Zeit ihres Lebens mit einer ſolchen, die dazu unfähig iſt, ſtattfinden

kann. Doch dürfte der Zuſtand des neugeborenen Kindes, das ganz rezeptiv in einem Fluſſe und Wechſel ſinnlicher Empfindungen und Triebe aufgeht, weder Vorblick in die Zukunft, noch Erinnerung an eine Vergangenheit, noch objektive Vorſtellungen von einer Außenwelt hat, die ihm vielmehr anfangs nur den Eindruck einer ſinnlichen Farbentafel machen kann, am beſten geeignet ſein, den Zuſtand der, immer Kind bleibenden, Pflanze zu verſinnlichen.

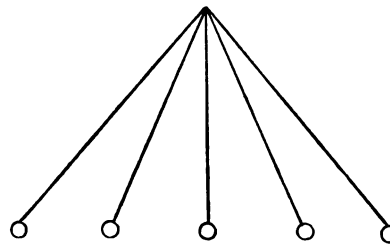
Bleibt doch auch das Weib, womit wir früherhin die Pflanze verglichen, aus gewiſſem Geſichtspunkte immer Kind, ſo daß durch die Verbindung beider Geſichtspunkte des Vergleiches die Analogie ſich nur verſtärkt.

Gewiß iſt der Vergleich der Pflanze mit dem neugeborenen Kinde in jeder weſentlichen Hinſicht treffender, als der Vergleich der Pflanze mit einem an der Mutter hängenden Embryo. Auch das neugeborene Kind hängt noch an der Mutter und ſaugt die Nahrung aus ihr, aber es hat zugleich alle Sinne für die Lebensreize offen, wie die Pflanze. Und wenn zuzugeſtehen iſt, daß die Art der Einwurzelung der Pflanze in der Erde, ſoll dieſe überhaupt die Mutter der Pflanze bedeuten, der Einwurzelung des Embryo in der Mutter nach äußerlicher Beziehung ähnlicher iſt, als der Weiſe, wie das neugeborene Kind an der Mutter hängt, ſo ſteigt die Pflanze mit ihren über die Erde frei in Licht und Luft hinauswachſenden Teilen um ſo ſchroffer über jede Ähnlichkeit mit dem Embryo auf, und erſcheint hienach auch ihrer Einwurzelung nach nur als ein, von der mütterlichen Erde feſter, als ein von der menſchlichen Mutter gehaltenes, in Licht und Luft geborenes Kind. Nur der Keim des Samens, ſolange er die Hülſe und Erde nicht durchbrochen hat, mag triftig mit dem Embryo verglichen werden. Im übrigen iſt die Erde mit einer Mutter der Pflanze nur aus ſehr beſchränktem

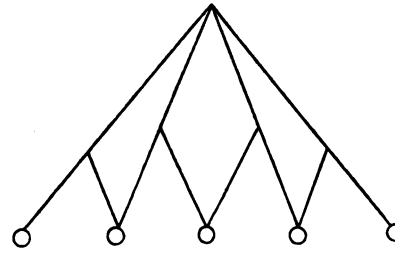
Gesichtspunkte vergleichbar. Das menschliche Kind erwächst zu einem Wesen, wie die Mutter, die Pflanze aber nicht zu einer Erde.

Manche abstrakte Symbole können wiederum der Erläuterung unseres Arguments zu Hülfe kommen.

Wollen wir ein räumliches Bild oder Symbol, so wäre dies das Bild einer Pflanzenseele:



Das Bild einer nächst höhern Seelenstufe dies:



Das Bild einer Menschenseele würde durch einen viel höhern Bau sich übersteigender Verbindungsglieder repräsentiert werden müssen, in welchem diese übrigens nicht konstant, sondern je nach der zeitweiligen Höhe und Gestaltung des Bewußtseins wechselnd wären. Es ist aber nicht nötig, auf die Ausarbeitung solcher Symbole Fleiß

zu verwenden, da sie natürlich doch nur eine ganz ungefähre Versinnlichung von geringer Tragweite der Triftigkeit gewähren können. Bei aller ihrer Roheit können sie inzwischen etwas beitragen, eine Vorstellung von der Pflanzenseele fassen zu lassen und die Forderung derselben zu stellen, indem sie anschaulich machen, daß es eine tiefste Seelenstufe gibt, zu der sich im Menschen- und Tierreiche nur die höheren Stufen finden. Denn das Tier kombiniert doch verschiedene Empfindungen, Vorstellungen, Triebe nach verschiedenen Richtungen, in verschiedenen Absichten, aus verschiedenen Gesichtspunkten, und die Seeleneinheit tritt als höher Verknüpfendes über diesen Verknüpfungen auf. Nur in der Pflanzenseele können wir eine unmittelbare Verknüpfung der sinnlichen Empfindungen und Triebe durch die Seeleneinheit finden, und die Seele der Pflanzentiere, anstatt die Seele der Pflanzen zu ersetzen, wozu die Pflanzentiere auch deren Organisation und Lebensverhältnisse ersetzen müßten, ist nur geeignet, dazu überzuleiten, wie wir im folgenden Argumente zeigen.

Ein noch abstrakteres Symbol läßt sich, wie folgt, finden:

Eine Zahlenreihe kann durch eine einheitlich identische Beziehung zwischen allen einzelnen Zahlen unmittelbar abschließen, oder auch erst mit einer Beziehung zwischen Beziehungen abschließen.

Ein Beispiel erster Art ist die natürliche Zahlenreihe

1 2 3 4 5 . . . .

welche unmittelbar mit der Differenz 1 als gemeinsamer Beziehung zwischen allen sich folgenden Zahlen abschließt.

Ein Beispiel zweiter Art die minder einfach gebaute Zahlenreihe

1 2 4 7 11 16 . . . .

welche zunächst gar keinen identischen Abschluß zu haben scheint; denn nimmt man die Differenzen der aufeinanderfolgenden Zahlen, so erhält man eine Reihe neuer verschiedener Zahlen.

1 2 3 4 5 . . . .

Nun aber schließt diese mit der identischen Differenz 1 ab, und vermittelt also hier den Abschluß der Grundzahlen

in einer identischen Beziehung, welcher bei der vorigen Reihe unmittelbar statthatte, durch eine höhere Zwischenbeziehung. Bekanntlich der Unterschied der arithmetischen Reihen erster und zweiter Ordnung. Man kann die Ordnung beliebig steigern, und so ist z. B.

1 2 4 8 15 26 42 . . .

eine Reihe dritter Ordnung, wo sich noch eine Vermittelung mehr als in der Reihe zweiter Ordnung einschiebt. Die Pflanzenseele nun entspricht einer Reihe erster, die Tier- und Menschenseele einer solchen höherer und respektiv auf unserer Erde höchster Ordnung. Warum aber sollte es keine Reihen erster Ordnung im Psychischen geben, wenn es doch Reihen höherer Ordnung im Psychischen gibt? Versteht sich, daß durch das Bild bloß das Verhältnis des Niedern und Höhern, nicht der Wechsel und die Freiheit der Seele repräsentiert werden kann, und, weil das Bild solche nicht hat, der Seele deshalb solche nicht abgesprochen werden kann. Ein Bild bleibt ein Bild.

Die Möglichkeit eines einfachen sinnlichen Seelenspieles zugestanden, kann man weiter einwenden: was soll es? Im Menschen und Tiere steht das Sinnesleben dem höhern Seelenleben nur zu Diensten und hat ohnedem weder Sinn, noch Zweck, noch Bedeutung. Ein höheres Seelenleben besteht aber nicht in einfacher Einheit eines sinnlichen Seelenspiels, sondern in einem Wechsel, Auf- und Absteigen im Bereiche der höheren Verknüpfungen. Was soll eine Seeleneinheit, die nichts als Sinnliches verknüpft, in einer vernünftigen sinn- und zweckvollen Weltordnung?

In der Tat, was sollte sie darin? — Es ließe sich erwidern, einmal, daß man eine kaum minder schwere Frage schon in betreff der Tierseelen aufwerfen könnte: was soll eine unvernünftige Tierseele in einer vernünftigen, sinn- und zweckvollen Weltordnung? Doch gibt es unvernünftige Tierseelen. Zweitens, daß die Frage, ob etwas ist, nicht von der Frage, was es soll, abhängig zu machen ist. Wir wissen dazu viel zu wenig, was die

Dinge ſollen. Inzwiſchen glaube ich, daß man in einem Gebiete, wo ſich die Frage des Seins minder exakt nach Tatſachen entſcheiden läßt, als in andern Gebieten, und nach einmal gefaßter Grundanſicht von einer vernünftigen, ſinn- und zweckvollen Weltordnung, allerdings Fragen und Forderungen, die im Sinne einer ſolchen Ordnung geſtellt ſind, Rechnung zu tragen, wenn ſchon keine Rechnung darauf zu ſtellen hat; nur muß man dann auch die Antwort in dieſem Sinne geſtatten. Und ſo antworte ich: eben weil nicht nur Pflanzenſeelen, ſondern auch Tierſeelen in ihrem relativ niedrigen Stande und ihrer Vereinzelung ein bedeutungsloſes Weſen abgeben würden, meine ich, was ich noch aus vielen andern Gründen meine, daß dieſe ganzen niedern Seelenzuſtände, ja ſogar die ganzen diesſeitigen Seelenzuſtände des Menſchen nur zur Baſis des höhern Lebens eines höhern und endlich höchſten Geiſtes gehören, in dem ſich Vermittelungen und Verknüpfungen zwiſchen allen einzelnen Seelenleben noch von ganz andrer Höhe und ein Wechſel, Auf- und Niederſteigen im Bereich derſelben von ganz andrer Bedeutung finden, als in dem einzelnen Menſchengeiſte. Aber die Begründung und Ausführung hievon gehört nicht in die Lehre von der Pflanzenſeele.

Dem Geſichtspunkte unſeres Arguments entſpricht der ganze Bau, die ganze Lebensſtellung und Lebensführung der Pflanze. Sie hat keine Augen und Ohren, ſich in der Außenwelt zu orientieren und objektive Vorſtellungen aus ihr zu ſchöpfen, keine Füße, ſich nach im Raum und der Zeit fernabliegenden Zwecken, die ſie nicht hat, zu bewegen. Der Kreislauf der Vorſtellungen im Menſchen und Tiere, der immer Vergangenes zurückführt, bedarf unſtreitig als Unterlage eines phyſiſchen Kreislaufes; die Pflanze kann mit dem einen auch den andern miſſen.

So fehlt ihr auch das Gehirn, in welches beim Tiere die Empfindungsreize von verſchiedenen Seiten her ihre Wirkungen fortpflanzen, um in geordneten Nachwirkungen aufbehalten und zu höheren Kombinationen verwendet zu werden; ſie hat nicht einmal Ganglien, welche bei niedern Tieren eine Annäherung an die Leiſtung des Gehirnes gewähren; ſie hat darum auch keine Nerven, weil es mit Wegfall der Kombinationszentra auch der Bahnen dazu nicht mehr bedarf. Sie hat eben nicht mehr, doch hat ſie in etwas andrer Form noch ebenſoviel als der nervenloſe Polyp auch hat, in dem es zur Differenzierung von Nerven, Gefäßen, Muskeln, Knochen uſw. nicht gekommen iſt, und der dennoch empfindet.

Indes aber der Pflanze dieſer ganze innere Aufbau und Ausbau von Organen und Funktionen, welche den höheren Vermögen der Seele dienen, verſagt iſt, ſtrebt und lebt und geht ſie ſo ganz auf mit unerſchöpflich neugeborenen, für die Einwirkung der Sinnesreize empfänglichen Organen im Verkehr mit der Außenwelt, entwickelt eine ſolche Ausdehnung, Freiheit, Mannigfaltigkeit und ſelbſt Abſtufung derſelben, daß Menſch und Tier mit ihrem eng abgeſchloſſenen, keiner Erweiterung fähigen, Sinneskreiſe ihr darin nicht von fern nachkommen. Nicht nur bietet ſie für die kleinen Augen des Tieres dem Lichte breite, für den Lichtreiz empfängliche, im Lichte ergrünende, nach dem Lichte ſich wendende Flächen und in der Blüte ein noch höheres Organ zu ſeiner Aufnahme dar, iſt ſie mit dem ſteifen Stengel, den erzitterungsfähigen Blättern geeigneter, Erſchütterungen durch ihre ganze Maſſe fortzupflanzen, als das Tier, das nur das kleine Trommelfell dazu darbietet, ſondern läßt auch ihr Duften zur Zeit der Geſchlechtsreife ahnen, daß ihr ein rezeptiver Sinn dafür nicht abgeht, kann man daraus, daß ihr ganzes Leben

sich im geschlechtlichen Prozeß gipfelt, (selbst Wärmeentwickelung und Reizbewegung hiebei hervorbrechen können), schließen, daß sich auch die Empfindung hier gipfelt, und es wahrscheinlich halten, daß die Erquickung durch Tau und Regen und die Berührung, das Saugen des Insektes nicht ohne Ausbeute für die Empfindung sein werden.

Während also der Pflanze die Entwicklungsfähigkeit des Menschen und Tieres zum Höhern abgeht, entfaltet sie dagegen die niedere Stufe der Organisation und des Lebens, auf der sie zu bleiben bestimmt ist, reicher und breiter physischerseits, und demgemäß auch unstreitig psychischerseits, was in gewissem Sinne eine Kompensation für die versagte Höhe gewährt, und stellt so in Verhältnis zum Tiere gleichsam eine niedrige aber breite Pyramide in Verhältnis zu einer hohen aber schmalen dar.

Statt für die Pflanzenseele pflegt das Argument der Abstufung philosophisch etwa in folgender Wendung gegen dieselbe geltend gemacht zu werden, und ich glaube sogar, daß dies der Hauptgesichtspunkt ist, auf den sich die Philosophie heute noch bei der Leugnung der Pflanzenseele stützt:

Dem Menschen kommt die Stufe des vernünftigen, dem Tiere die des sinnlichen Seelenlebens zu, also bleibt für die Pflanze nur noch die Stufe eines empfindungslosen Lebens mit bloßer Lebenskraft übrig. Diese Stufe ist in einem vernünftigen Plan der Organisations- und Lebensstufen als unterste gefordert und die Pflanze stellt sie dar.

Aber einmal kommt, wie gezeigt, dem Tiere nicht bloße Sinnlichkeit zu, und stellt es die unterste Seelenstufe, die in einem vernünftigen Plan der Organisations- und Lebensstufen gefordert werden kann, noch nicht dar, und zieht man überhaupt in jener Aufstellung drei Seelen-

ſtufen, die ſich unterſcheiden laſſen, untriftig in zwei zuſammen; zweitens iſt der Begriff eines empfindungsloſen Lebens und einer empfindungsloſen Lebenskraft auf keine Klarheit zu bringen, und die letztre in verdienten Verruf gekommen; für einen unklaren verrufenen Begriff kann man aber keinen beſondern Repräſentanten fordern.[11]) Zur Repräſentation einer bleibenden Empfindungsloſigkeit ſind die Körper des unorganiſchen Reiches, Kriſtalle, Steine uſw. da. Was nun noch außerdem für ein empfindungsloſer Zuſtand von der Pflanze repräſentiert werden ſoll, iſt nicht abzuſehen. Der Schlafende und Embryo beweiſt zwar, daß es zwiſchen dem Tode des unorganiſchen Reiches und dem wachen Leben der organiſchen Geſchöpfe noch etwas in der Mitte gibt; das iſt aber eben nichts anderes, als die Möglichkeit, zu erwachen; und zu deren Repräſentation ſind eben der Schlafende und Embryo da. Nun ſollen die Pflanzen dieſen Zuſtand der Möglichkeit noch außerdem unter der Form der Unmöglichkeit repräſentieren! In der Tat fällt die empfindungsloſe Lebenskraft ganz in jene Trübe, in der die heutige Philoſophie ihre Fiſchzüge tut, und iſt vielmehr auf die Vorausſetzung der Empfindungsloſigkeit der Pflanze gebaut, als daß dieſe ſich darauf gründen ließe.

Nach der heutigen Philoſophie würde ſich die Reihe ſo ſtellen: immer und völlig ſchlafende Körper, die des unorganiſchen Reiches; noch einmal immer und völlig ſchlafende Körper, die Pflanzen; abwechſelnd wachende und ſchlafende Körper, Tiere und Menſchen; die Tiere mit ſtetem Schlafe der höheren Vermögen.

Ich ſtelle die Reihe ſo: immer und völlig ſchlafende Körper, die des unorganiſchen Reiches; abwechſelnd wachende und ſchlafende Körper, die des organiſchen Reiches; die Pflanzen mit ſtetem Schlafe der höheren, die

Tiere mit ſtetem Schlafe der höchſten Vermögen. Gott und ſeine Engel wachen ewig.

Ich denke, dieſe Reihe nimmt ſich noch etwas beſſer aus, als die vorige; da das aber nicht entſcheiden kann, gilt es nachzuſehen, wozu die Tatſachen beſſer ſtimmen; und alle unſere Argumente beruhen in dem Aufzeigen dahin gehöriger Tatſachen.

Aber, ſagen die Gegner, faktiſch zeigt doch die Pflanze, man ſuche wo und wie man will, keine Organe und Funktionen, welche beim Tiere auch nur mit der niedrigſten Seelenerſcheinung in Beziehung ſtehen, iſt dagegen ganz aus ſolchen aufgebaut, welche im Tiere ausſchließlich der unbewußten Seite des Lebens anheimfallen und dienen, und die man eben deshalb, weil die Pflanze nur aus ſolchen beſteht, vegetative genannt hat, als da ſind die Organe und Funktionen der Ernährung, des Stoffwechſels, des Saftlaufs, Atmens, Wachstums. Beſteht aber die Pflanze nur aus dem empfindungsloſen Teile des Tieres, warum ſoll ſie empfinden? Ja, wenn ſich Fechner begnügt hätte, der Pflanze eine plaſtiſche, eine vegetative Seele zuzuſchreiben, die in der Verknüpfung und Führung von Prozeſſen der genannten Art beſteht und lebt, ſo könnte man es gelten laſſen; aber eine empfindende? nein; dann müßte die Pflanze noch etwas anderes tun, als wachſen und ſich nähren. Die Pflanze ſtellt vielmehr die Stufe eines rein vegetativen Lebens für ſich dar, über die im Tiere noch das höhere animale, durch Empfindungen und Willkür charakteriſierte, Leben aufſteigt.

Nun aber — um vom letzten anzufangen — warum ſetzt der Menſch nach dieſem ſchönen Beiſpiel, was ihm die Natur gibt, nicht auch neben ſeine Statuen auf Poſtamenten noch ebenſoviel leere Poſtamente, neben ſeine

Wohnungen auf Fundamenten noch ebensoviel Fundamente ohne Wohnungen darüber hin? Oder warum schreibt man der Natur als Weisheit zu, was beim Menschen größte Torheit heißen würde? Der Einwand selbst erkennt an, das Vegetative habe im Tiere nur die Bedeutung eines Unterbaues einer empfindenden Seele; wie kommt es in der Pflanze dazu, sich seelenlos daneben hinzustellen? In Wahrheit hat es bloß jene Bedeutung. Abgesehen, daß alles Vegetative im Tiere dahin zusammenstimmt, den Organismus als Träger einer empfindenden Seele herzustellen und zu erhalten, dienen die wichtigsten vegetativen Organe sogar unmittelbar noch speziellen Empfindungen, wie die zugleich ausdünstende, einsaugende und fühlende Haut, oder gipfeln sich in solchen, wie der verdauende Darmkanal in der schmeckenden Zunge und dem schmeckenden Gaumen, das Atemorgan in der riechenden Nase. Warum sollten die vegetativen Organe in der Pflanze zu dem nicht taugen, wozu sie in dem Tiere taugen? Und zwar sind es beim Tiere allgemein die der lichten Außenwelt zugewandten Teile der vegetativen Organe, welche die Empfindungsfähigkeit zeigen; indes den in die dunkle Tiefe versenkten Teilen solche abgeht, oder nur eine gewisse Beteiligung an den Gemeingefühlen zusteht. Nun aber zeigt die Pflanze in der in die dunkle Tiefe versenkten Wurzel einerseits und dem sich frei in die lichte Außenwelt erhebenden Stengel mit frei sich darein ausbreitenden Blättern und einer Gipfelung in der offenen Blüte andrerseits denselben Gegensatz vegetativer Teile, an welchen sich bei dem Tiere der Gegensatz einer Empfindung und Empfindungslosigkeit knüpft, nur noch auffallender. Die Wurzel ist ein wirkliches Postament, die Pflanze, selbständig neben dem Tiere stehend, ist es nicht.

Man erwidert: aber das ganze Pflanzenreich ist's doch, und eben darum kein seelenleeres Postament, weil das seelenvolle Tierreich darüber gebaut ist. Das Pflanzenreich muß die Nahrungsstoffe für die Tierwelt vorbereiten, die ohnedem nicht bestehen und leben könnte.

Unstreitig; ebenso, wie der Bauernstand für den Stand der Gelehrten und Edelleute, die ohnedem nicht bestehen und leben könnten; wie die Pflanzenfresser für die Fleischfresser, die ohnedem nicht bestehen und leben könnten. Und doch empfinden die einzelnen Bauern die Mühe und genießen den Lohn ihrer Arbeit so gut als die Gelehrten und Edelleute, empfinden nicht in gleicher Höhe, doch in gleicher Stärke; doch schmeckt dem Rinde der Klee so gut, als das Rind dem Löwen, und empfindet es die Furcht vor dem Löwen mindestens ebenso stark, als dieser die Gier nach dem Rinde. Der Gegengrund spricht mit der Pflanze zugleich dem Löwen und dem Rinde die Seele ab.

Dabei bleibt immer wahr, die Pflanze ist physiologisch von Grund an nur aus Organen und Prozessen des vegetativen Lebens aufgebaut, ihr ganzes Treiben in bezug zur Außenwelt, Erschließen der Blüten, Schlaf und Wachen, Duften, geschlechtlicher Prozeß physiologisch nur Resultanten vegetativer Prozesse. Nicht minder aber kann man beim Tier und Menschen die höhern Tätigkeiten physiologisch nur als Resultanten eigentümlich disponierter chemischer oder Ernährungsprozesse fassen. Sogar die freie Lokomotion hängt an solchen Prozessen, und bedarf es dazu der Elektrizität, so muß sie mit dadurch beschafft werden. Der Mensch läuft aus diesem Gesichtspunkte physiologisch nicht anders als die Lokomotive läuft; und so dreht sich freilich auch die Pflanze nicht anders nach dem Lichte, als das Wettermännchen unter dem Einflusse des Wetters.

In der Tat, wenn man nicht aus Selbsterfahrung wüßte, daß ein Mensch empfindet, denkt, müßte man ihn nach dem, was von ihm physiologisch erfaßlich und verfolgbar ist, nicht minder vom Grund aus bis zum Schluß und Gipfel ganz aus Organen und Prozessen des vegetativen Lebens, Vermittelungen, und Resultanten solcher Prozesse aufgebaut halten als die Pflanze; denn was man noch mehr darin sieht, ist eben nur das physiologisch nicht Erfaßliche und Verfolgbare, was man in der Pflanze nicht sehen will und sehen kann, weil man nur das Auge der Physiologie dazu mitbringt, indes man ein ideales für das Tier und den Menschen braucht.

Hiezu noch einige Zutat von Schemata und Symbolen.

Schematisch läßt sich mit nur etwas abgeänderter Wendung eines schon früher gebrauchten Schema sagen: Das Tier ist ein geschlossener empfindender Sack, in den sich Teile einstülpen, und diese Einstülpungen zweigen neue Einstülpungen nach innen von sich ab. Die Pflanze ist ein geschlossener empfindender Sack, von dem sich Teile ausstülpen, und diese Ausstülpungen zweigen neue Ausstülpungen von sich ab. Nun hängen die höheren Seelenphänomene der Menschen und Tiere daran, daß die innern Einstülpungen miteinander in verwickelte Beziehung treten; für die Pflanze fehlt diese Bedingung höherer Seelenphänomene und der empfindende Sack geht ganz in äußerlichen Abzweigungen auf, die nur den niedern sinnlichen dienen, welche im Verkehr mit der Außenwelt gewonnen werden, aber um so mehr Freiheit zur Entfaltung haben.

Dies Schema ist wie alle frühern nur relativ und cum grano salis zu verstehen. Auch das Tier zeigt manche Ausstülpungen, die dann eben auch (die Sinnesorgane rezeptiv, die Gliedmaßen aktiv) zum Verkehre mit der Außenwelt bestimmt sind; auch die Pflanze zeigt, namentlich in der Fruktifikation, manche Einstülpungen, Involutionen, und ich habe es für möglich erklärt (Nanna S. 342), und halte es noch für möglich, daß in diesem ihrem reifen Lebensalter eine Spur höherer psychischer Funktion in ihr erwacht. Doch bleibt dies nichts als eine dunkle Vermutung.

Man kann Tier und Pflanze in ihren höhern Formen noch aus einem andern Gesichtspunkte schematisieren. Das Tier zeigt sich nach drei aufeinander senkrechten Richtungen verschieden entwickelt, welche durch die Richtung der Wirbelsäule und ihrer Fortsätze bezeichnet werden. Die Längenrichtung der Wirbelsäule entspricht der Hauptrichtung; im Sinne dieser Hauptrichtung ordnen sich die Teile mit verschiedener Gestaltung und Bedeutung einander über. Im Sinne der Querrichtung, angedeutet durch die Richtung der symmetrischen Querfortsätze, findet zweiseitige Symmetrie statt. Im Sinne der Tiefenrichtung von der Hinterseite nach der Vorderseite oder Rückseite nach der Bauchseite, bezeichnet durch die einfachen Dornfortsätze, zeigt sich einfacher Bau. In der Pflanze steht die Hauptrichtung mit einander sich überordnenden Teilen senkrecht auf der Hauptrichtung des Tieres, parallel zur Hauptrichtung des Menschen, für die beiden andern aufeinander senkrechten Richtungen des Tieres oder Menschen aber hat die Pflanze den Kreis, indem senkrecht auf die vertikale Hauptrichtung alle Richtungen gleichgültig für sie sind, und die lineare Hauptrichtung und der Kreis verschmelzen endlich zur Spirale, nach deren Typus bekanntlich die ganze Pflanze gebaut ist. Dieses Ineinanderschmelzen der drei räumlichen Hauptdimensionen im Schema der Pflanze, welche im Schema des Tieres bestimmt unterschieden sind, kann uns zugleich die Unterscheidungslosigkeit räumlicher Verhältnisse in der Seele der Pflanze symbolisieren.

Formel des Argumentes der Abstufung. Wenn drei körperliche Organisationsstufen A, B, C (pflanzlicher, tierischer, menschlicher Organismus) mit den zugehörigen Seelenstufen b, c gegeben sind, und diese noch eine Seelenstufe a unter sich übrig lassen, welche von A entsprechend gespiegelt wird, als b und c von B und C gespiegelt werden, so läßt sich annehmen, daß sie auch entsprechend davon getragen wird. Sind also A, B, C, b, c in jenem Verhältnis ihrem Dasein nach gegeben, so folgt das zu A zugehörige Dasein von a daraus durch Schluß.

4. Argument des Zusammenhanges.

Indes sich die bisherigen Argumente auf Verhältnisse der Gleichheit und Verschiedenheit zwischen den ausgesprochenen Formen des Tier- und Pflanzenreiches stützen, stützt sich dieses auf die Verhältnisse des Überganges oder Zusammenhanges zwischen beiden Reichen durch ein Zwischenreich, worin sich die Verhältnisse der Gleichheit und Verschiedenheit zwischen beiden mehr oder weniger vermischen und verwischen.

Bekanntlich nämlich grenzen Tier- und Pflanzenreich durch ein Zwischenreich aneinander, dessen Geschöpfen sich zum Teil noch nicht einmal mit Sicherheit eine Stelle auf der einen oder andern Seite hat anweisen lassen, indes bei andern, die man diesem oder jenem Reiche bestimmter zuweist, doch die Charaktere vielseitig in die des andern Reiches übergreifen, sich damit kreuzen, mischen, verwechseln.

Die noch zum Tierreiche gerechneten sogenannten Pflanzentiere, deren schon mehrfach gedacht worden ist, stimmen doch in der Einfachheit des Baues, dem Mangel eines Zentralorganes, geschlossenen Kreislaufes und (zum Teil) der Nerven, in der verzweigten Form, oft selbst mit blumenartigen Hauptteilen, dem Festsitzen, der Vereinigung beider Geschlechter in demselben Individuum (Hermaphroditismus), der Möglichkeit, sich durch Sprossen, sowie durch künstliche Teilung zu vervielfältigen, dem Generationswechsel*), selbst manchen Partikularitäten der

*) Die Pflanze hat nämlich in der Folge der Blätter, Blüten und Früchte ein Analogon des sogenannten Generationswechsels der niedern Tiere, nur, gemäß des früher bemerkten allgemeinen Unterschiedes der Pflanzen von den Tieren, mit Fortbestand der frühern Entwickelungsstufen bei Auftreten der spätern.

chemiſchen Konſtitution, vielfach, die einen von dieſer, die andern von jener Seite, manche durch eine Vereinigung faſt aller dieſer Punkte mit den Pflanzen überein, indes von der andern Seite viele zum Pflanzenreiche gerechnete Geſchöpfe des Zwiſchenreiches ſich durch freie Lokomotion in ihren früheren Entwickelungszuſtänden, als Schwärmſporen, Zooſporen, und nach neueren Unterſuchungen durch ſehr ſchlagende Ähnlichkeiten im Befruchtungsprozeſſe (Pringsheim), den Tieren nähern.[12])

So weit nun die uns geläufigen Zeichen der Beſeelung im Zwiſchenreiche reichen, ſehen wir nur eine niedrigere Stufe, nicht eine Abnahme der Intenſität des Seelenlebens dadurch angezeigt, vielmehr geben die Pflanzentiere noch gleich entſchiedene und kräftige Zeichen ſinnlicher Empfindung und ſinnlichen Triebes durch die Mannigfaltigkeit, Lebhaftigkeit und Weiſe ihrer Bewegungen, ihre Empfindlichkeit gegen Sinnesreize, ihre Raub- und Freßgier kund als höher ſtehende Tiere (vergl. S. 32), und da ſich im Übergange zum entſchiedenen Pflanzenreiche der Trieb zur Lokomotion nur in einen gleich lebhaften Wachstumstrieb umſetzt, haben wir bei dem ſonſt ganz allmählichen Übergange beider Reiche nach phyſiſchen Beziehungen auch keinen Grund, an einen plötzlichen Abſchnitt nach pſychiſchen Beziehungen zwiſchen beiden Reichen zu glauben, d. h. an einen ſolchen, von wo an die pſychiſche Intenſität ſei es plötzlich aufhörte oder ſich verminderte. Zumal, wenn wir bemerken, daß die Organiſation und Lebensſtellung ſich von den Geſchöpfen des Zwiſchenreiches durch das Pflanzenreich wieder nur in neuer Richtung zu erheben anfängt, ſo daß die höher ſtehenden Pflanzen, Stauden, Bäume weit über den Geſchöpfen des Zwiſchenreiches ſtehen, wenn ſchon im ganzen die Organiſation im Pflanzenreiche nach den Merkmalen,

nach denen man die Höhe derſelben zu meſſen pflegt, nicht ſo hoch anſteigt, als im Tierreiche. Das Zwiſchenreich ſtellt ſich mit einem Worte vielmehr als eine Brücke zwiſchen zwei verſchiedenen Seelenreichen, denn als ein Spalt zwiſchen einem Seelenreiche und Totenreiche dar.

Dieſes Argument ſetzt den Schluß, der uns unbewußt und unwillkürlich vom Menſchenreich durch das ganze Tierreich durch den Glauben an Beſeelung feſthalten läßt, nur mit Bewußtſein über das Tierreich hinaus fort. Der Wurm iſt dem Menſchen ſo unähnlich, daß wir ohne die Mittelglieder zwiſchen Menſch und Wurm an ſeiner Beſeelung zweifeln würden. Nun aber ſchieben ſich ſo viel und ſo allmählich ſich abändernde Zwiſchenglieder zwiſchen beiden ein, daß nirgends eine Grenze zu finden, wo man abſchneiden könnte, indem ſich unter Wahrung nur der allgemeinſten Seelenzeichen die Zeichen beſondrer Ausprägung des Seelenlebens eins nach dem andern in andre umſetzen, bis für den Menſchen der Wurm da iſt. Nun haben ſich in den Pflanzentieren endlich alle Spezialzeichen der tieriſchen Beſeelung ſchon mit denen der pflanzlichen ausgetauſcht, bis auf die Lokomotion; endlich tauſcht ſich auch dieſe mit dem Wachstumstriebe aus und die volle Pflanze iſt da.

Formel des Argumentes des Zuſammenhanges. Wenn A und B durch allmählichen Übergang zuſammenhängen, und a ſich bis zum Übergange ungeſchwächt erhält, ſo wird b nicht auf einmal nichts ſein, ſondern mit dem a ein b zuſammenhängen. Wenn alſo A, B, a in jenem Verhältniſſe ihrem Daſein nach gegeben ſind, ſo iſt das zu B zugehörige Daſein von b durch Schluß zu finden.

5. Argument der Kausalität.

Dies Argument bezieht sich auf ursächliche oder Ursprungsverhältnisse. Ein Grund, die Beseelung eines Wesens anzunehmen, liegt zwar nicht allein, aber in Verbindung mit andern Gründen, darin, daß es von zugestanden beseelten Wesen erzeugt ist und solche zu erzeugen vermag; ein Gegengrund kann nicht nur darin gesucht werden, daß es Produkt des Unbeseelten ist, sondern auch darin, daß es nur eine Vorstufe bewußter Beseelung bildet, wie der Embryo. Nun kann der Umstand, daß die anerkannt beseelten Menschen und Tiere aus der Natur herausgewachsen sind, mit andern Gründen selbst als ein Grund für die Gottbeseelung der Natur geltend gemacht werden, und diese gottbeseelte Natur wird dann auch imstande sein, beseelte Pflanzen zu erzeugen, so daß von hier aus keine Schwierigkeit besteht. Sollte aber das Pflanzenleben sich bloß als embryonische Vorstufe verhalten, so könnte es bloß als embryonische Vorstufe des Tierlebens gedacht werden, aber weder ist das ganze Tierreich vom Anfange an aus dem Pflanzenreiche entstanden, sondern beide von gleichem Datum in der Schöpfungsgeschichte und parallelem Entwickelungsgange von einfachsten Formen aus durch sich steigernde Stufen der Organisation, noch entsteht heutzutage das einzelne Tier aus der Pflanze, sondern abermals verfolgen beide von einem analogen Zustande aus einen parallelen Entwickelungsgang durch sich steigernde Stufen der Organisation.

Sofern nun die Entwickelung des Tieres nach körperlicher Seite eine zugehörige Entwickelung nach psychischer Seite nicht nur spiegelt, sondern auch trägt, werden wir anzunehmen haben, daß die zum Tiere parallele Entwickelung der Pflanze nach körperlicher Seite nicht minder die

pſychiſche Entwickelung trägt, als deren Ausdruck, Spiegel, Symbol ſie angeſehen werden kann.

Schematiſch kann man ſagen: Pflanzenreich und Tierreich ſtellen zwei, nicht auseinander herausgewachſene, ſondern gemeinſam im unorganiſchen Reiche wurzelnde, von einem gemeinſamen Knoten, dem des Zwiſchenreichs, divergierende Zweige dar, deren einer höher und nach entgegengeſetzter Seite als der andre, dafür breiter entfaltete, ſich der Erde näher haltende und ſie mehr deckende, aufſchießt, jener die aktivere höhere, geiſtigere, dieſer die rezeptivere ſinnlichere Seite des irdiſchen Seelenlebens zugleich ſpiegelnd und tragend.

Formel des Argumentes der Kauſalität. Inſofern ſowohl die ganzen Reiche als die einzelnen Individuen des tieriſchen A und pflanzlichen B, anſtatt auseinander hervorgegangen zu ſein, einen nachbarlichen parallelen Entwickelungsgang, mit urſprünglich gemeinſamer Entſtehung aus dem irdiſchen Reiche C zeigen, mit dem A aber ſich ein a entwickelt, wird man auch im B nicht eine Vorſtufe des A zu ſehen, ſondern zur parallelen Entwickelung von B mit A auch die parallele Entwickelung eines b mit a anzunehmen haben.

6. Argument der Teleologie oder Zweckmäßigkeit.

Dieſes Argument bezieht ſich auf die Zweckverhältniſſe, in denen ſich die Pflanze dem Menſchen und Tiere analog zeigt, und läßt ſich aus dieſem Geſichtspunkte dem Argumente der Analogie oder Ähnlichkeit unterordnen, iſt daher ſchon ſubſidiär bei dieſem zugezogen worden, kann aber auch, ſofern man den Geſichtspunkt der Zweckmäßigkeit als Hauptgeſichtspunkt ins Auge faßt, als ein beſondres, wie folgt, dargeſtellt werden.

Wir finden erfahrungsmäßig, induktorisch, daß bei den Menschen und Tieren der ganze Bau, die ganze Lebensstellung, der ganze Lebensprozeß zweckmäßig zugunsten einer Seele eingerichtet ist, daß alle Organisationsmittel so unter sich und mit den Außenbedingungen kombiniert sind, daß eine Seele dabei bestehen, sich entwickeln und Anlaß zur Entstehung neuer Seelen werden kann, gleichviel, wie man die Beziehung von Leib und Seele hiebei deuten, wovon man das Dasein der Zweckeinrichtungen selbst abhängig machen will, kurz, die Erfahrung lehrt es. Sofern wir aber ähnlichen Veranstaltungen, Einrichtungen, einer ähnlichen Kombination der Organisationsmittel unter sich und mit den Außendingen bei den Pflanzen begegnen, dürfen wir auch nach Analogie voraussetzen, daß sie ebenso zugunsten einer Seele bestehen.

In der Tat aber stehen die Pflanzen in dem, was wir als zweckmäßige Veranstaltung, Einrichtung, Kombination bei den Menschen und Tieren betrachten und einem Seelenleben dienen sehen, den Tieren nicht nur im allgemeinen, sondern auch nach gar manchen besondern Bestimmungen gleich, welche sich auf die besondern Zwecke eines wachen Seelenlebens beziehen, wie dies namentlich von der zweckmäßigen Stellung, Wendung, Aufschließung geeigneter Organe gegen äußere Sinnesreize und den Verhältnissen der Fortpflanzung gilt. Die ganzen Geschlechtsverhältnisse im Menschen- und Tierreiche stimmen faktisch zu dem Zweck zusammen, auf dem Gipfel eines wachen Seelenlebens ein solches weiter fortzupflanzen; wir dürfen nach Analogie voraussetzen, daß die nicht minder sorgfältig getroffenen und analogen Veranstaltungen in der Pflanzenwelt nicht minder dazu bestimmt sind, auf dem Gipfel eines wachen Seelenlebens ein solches weiter fortzupflanzen.

Formel des Arguments der Teleologie. Sofern B dem A in ſolchen Zweckeinrichtungen analog iſt, welche in A mit dem Daſein eines a in Beziehung ſtehen, dürfen wir auch eine analoge Beziehung derſelben in B zu einem b vorausſetzen.

Das wären meine ſechs poſitiven Argumente für das Daſein einer Pflanzenſeele und der Kreis der Argumentation damit geſchloſſen, ſoweit ich es vermochte, ihn zu ſchließen. Die ganze Organiſation, das ganze Leben und die ganze Lebensſtellung der Pflanze in ihrer Beziehung zum Tier, zum Menſchen, zur ganzen äußeren Natur nach allen allgemeinen Geſichtspunkten, die hiebei in Frage kommen können, denen der Ähnlichkeit, Verſchiedenheit, des Zuſammenhanges uſw., die allgemeinſten Verhältniſſe des Seelendaſeins ſelbſt, ſeine Gegenſatz- und Stufenverhältniſſe, gingen in die Argumentation mit ein. Da wir das Daſein der Seele nirgends als in uns ſelbſt erfahren können, mußte uns das Sichtbare überall als Zeichen, als Spiegel, als Symbol des Unſichtbaren gelten; doch nicht begnügt damit, das Unſichtbare vom Sichtbaren geſpiegelt zu ſehen, haben wir überall dazu den Geſichtspunkt aufgeſucht, der uns verſichern kann, daß es auch von ihm getragen wird.

Ich nenne das ein Stück Naturphiloſophie und zugleich ein Stück jener Philoſophie, die ich der Philoſophie, wie ſie im Durchſchnitt heutzutage beſteht, entgegenſtelle; darin entgegenſtelle, daß ſie, ſtatt über die Tatſachen zu philoſophieren, wie die heutige Philoſophie tut, aus den Tatſachen heraus philoſophiert, die Begriffe über das Tatſächliche auf dieſes ſtützt, und durch Verallgemeine-

rung, Verknüpfung, Analyſe des uns Gegebenen zu dem nicht uns, aber doch in der Natur der Dinge Gegebenen, unſere beſchränkte Erfahrung Überreichenden und Überſteigenden zu gelangen ſucht, damit bis zum Allgemeinſten, Höchſten, Letzten vorzudringen ſucht, unter ſteter Rückſicht auf die Wahrung unſerer höheren und praktiſchen Intereſſen. Es iſt der Weg der Empirie, aber einer vernünftigen Empirie. Die Lehre von der Pflanzenſeele iſt nur ein kleines Beiſpiel deſſen, wozu dieſer Weg führt. Er wird uns zu Weiterem und Höherem noch führen.

Schlägt man, wie man kann, das ſechſte vorſtehender Argumente zum erſten, ſo kann man nicht uneben die fünf Argumente, auf die ſie ſich hiermit reduzieren, mit den fünf Fingern einer Hand vergleichen, die ihren Gegenſtand in einem Zuſammenhange erfaſſen, der in etwas begründet iſt, was hinter den einzelnen liegt, und als deſſen Sproſſen ſie nur anzuſehen ſind. Dies Dahinter iſt die Anſicht von einer Gottbeſeelung der ganzen Welt. Das erſte Argument iſt der Hauptfinger, wirkt für ſich allein mit dem größten Nachdruck, und muß bei allen andern helfen; doch helfen ſie ihm wieder. Im dritten gipfelt ſich die Argumentation; das vierte und fünfte ſind für ſich die ſchwächſten Finger, zufällig alles, wie bei der wirklichen Hand.

Die Formeln, in welchen ich die Argumente zuſammengezogen, zeigen, daß die Schlüſſe, auf denen ich dabei fuße, im Grunde ſehr einfach ſind und ſich unter Vorausſetzung der Erfahrungstatſachen, zu deren Vorführung die vorgängige Erörterung gedient hat, in wenig Worte ſcharf zuſammenfaſſen laſſen. Ohne mathematiſche zu ſein, nähern ſie ſich doch einigermaßen der Form der mathematiſchen, indem ſie ſozuſagen aus mindeſtens drei Gliedern einer Proportion, die durch ein beſtimmtes, nur

vielmehr sachliches als Zahlenverhältnis zusammenhängen, das vierte erschließen.

Setzen wir Pflanze und Tier zwei geraden Linien gleich, so schließt das erste Argument (mit Einschluß des sechsten) aus der partiellen Koinzidenz beider, wenn sie übereinander gelegt werden; das zweite und dritte aus dem Unterschiede beider, welcher hiebei übrig bleibt, und zwar das zweite, sofern sie so übereinander gelegt werden, daß sie nach entgegengesetzten Seiten über das sich deckende Stück hinausragen, das dritte, wenn sie so übereinander gelegt werden, daß die Pflanzenlinie mit dem untern Stück der Tierlinie zusammenfällt, indes diese mit dem obern darüber hinausragt. Das vierte Argument schließt aus dem Zusammenhange beider, wenn sie in continuo aneinander gesetzt werden; das fünfte aus dem Parallelismus beider, wenn sie einander parallel gelegt werden.

In meiner frühern Schrift (Nanna) sind die vorigen Argumente weder unter besondern Namen aufgeführt, noch streng gesondert, noch abstrakt formuliert, sondern in zusammenhängenden Entwickelungen verwandt, je nachdem es Gelegenheit gab, auf das eine oder andre Bezug zu nehmen. Der Sache nach sind es dort und hier dieselben, nur hier schärfer und abstrakter herausgestellt, bestimmter einerseits auseinandergehalten, anderseits systematischer zusammengestellt, und im ganzen mehr die Absicht darauf gerichtet, sie durch ihr Ineinandergreifen und ihre gegenseitige Unterstützung, als durch die Ausführung im einzelnen wirken zu lassen, indes in der frühern Schrift das Umgekehrte gilt. Auch letztres hatte Vorteile, die hier preisgegeben werden mußten. Überhaupt aber wird ein zweiter Blick immer manches schärfer sehen lassen, als

der erſte, doch, wenn der erſte ſchon richtig war, nicht anders. Dies iſt das Verhältnis der Argumentation in dieſer und der frühern Schrift.

VII.

Die Erfahrungsprinzipien des Glaubens.

Der Glaube an die Pflanzenſeele will nicht viel bedeuten. Was kommt denn darauf an, ob man daran glaubt oder nicht? Man hat mir das auch vorgerückt und geſagt, ich hätte mir zu viel Mühe um etwas gegeben, was nicht der Mühe wert ſei.

Nun iſt der Glaube an die Pflanzenſeele aber bloß eine kleine Probe des Glaubens an Dinge, die ſich nicht exakt beweiſen laſſen, überhaupt; und nicht bloß eine kleine Probe, ſondern Kleinſtes und Größtes hängt in dieſer ganzen Frage zuſammen; und, wie man einen großen Topf an einem kleinen Henkel leichter als an ſeinem großen Bauche faſſen kann, ſo meinte ich auch, in der kleinen Pflanzenſeele einen kleinen Henkel gefunden zu haben, mit dem ſich der Glaube an die größten Dinge am leichtſten auf den großen Unterſatz heben laſſe. Geglückt iſt es freilich nicht. Den Bauch findet man zu groß, den Henkel zu klein, und kocht im alten Topfe, ihn an den alten Henkeln faſſend, fort.

Es ſei. Jedenfalls ließ ſich, weil es ſich bei der Pflanzenſeele nur um eine Kleinigkeit handelt — verhältnismäßig wenigſtens, denn im Grunde iſt doch ein braſilianiſcher Urwald voll Seelen keine Kleinigkeit — auch

verhältnismäßig leicht und ſchnell damit fertig werden. Nicht ſo mit den größeren und höheren Gegenſtänden des Glaubens. Daher der Umfang des Zend-Aveſta, deſſen Inhalt ich hier nicht reproduzieren kann. Aber die Prinzipien, die ich in dieſen Dingen maßgebend halte und die dort maßgebend geweſen ſind, will ich hier deutlich darlegen, und durch einige ſich darauf ſtützende Argumentationen erläutern.

Unſtreitig werden hiſtoriſche Autorität und praktiſches Bedürfnis immer Hauptquellen und -ſtützen des Glaubens an die höchſten und letzten Dinge bleiben; und ſollen es auch. Doch haben ſie den Zweifeln nicht wehren können, und keine feſte, mit dem, was wir von der Natur der Dinge wiſſen, klar und vernünftig zuſammenhängende Geſtaltung des Glaubens begründen können. So wenig, daß man faſt immer nur in Zweifel iſt, ob man den hiſtoriſch überlieferten Glauben für Vernunft und Wiſſenſchaft oder umgekehrt opfern ſoll, ja wohl gar eine Kluft oder eine Antinomie zwiſchen beiden in der Natur der Dinge ſelbſt begründet hält. Sich ſelbſt haben jene Glaubensquellen oder -ſtützen nicht zu genügen vermocht, indem ſie unbekümmert um eine dritte floſſen, ſich nicht durch eine dritte ſtützten; denn noch ſteht kein Glaube hiſtoriſch und allen Bedürfniſſen zuſagend feſt; noch ſtreiten vielmehr die Religionen, und in den Religionen die Konfeſſionen. Alſo kann es doch wohl mit jenen Glaubensunterlagen allein nicht getan ſein. In der Tat kann nicht feſt auf zwei Füßen ſtehen, was beſtimmt iſt, auf dreien zu ſtehen. Vielmehr wird es gelten, den Glauben auf die Natur der Dinge mit zu ſtützen, um ſeinen Widerſpruch mit der Natur der Dinge zu heben,

und damit zugleich seine Widersprüche mit den Bedürfnissen der Menschen und zwischen den historischen Gestaltungen des Glaubens zu heben. Denn erstere, die Bedürfnisse, wurzeln ja selbst in derselben allgemeinen Natur der Dinge, deren Höchstes und Letztes die Gegenstände des Glaubens sind, und haben ihre Befriedigung darauf zu gründen, und letztre, die historischen Gestaltungen des Glaubens, stellen sich nur als verschiedene Wege von einem gemeinsamen Ausgangspunkte zu dem gemeinsamen Ziele dar, was in der einstimmigen Befriedigung der allgemeinsten und höchsten menschlichen Bedürfnisse zu suchen ist. Und so mag man die folgenden Prinzipien etwas näher in Betracht ziehen, die, anstatt den anderweiten Unterlagen des Glaubens zu widersprechen, solche vielmehr durch Hinzufügung des Fundaments, was in dem Rückgange auf die Natur der Dinge liegt, nur verstärken, und damit etwas beitragen wollen, daß der Glaube seinem Ziele entgegenwachse.

In der Tat, nicht um Einreißen dessen, was fest und heilsam steht, sondern nur um Wachstum auf breiterer Grundlage ist es dabei zu tun. Es lebt ein einiger Gott, und was besteht, besteht durch Gott; es besteht ein jenseitig Leben, des diesseitigen Lebens Strafe, Lohn und höhere Stufe; es besteht eine heilige Weltordnung, im Sinne eines endlichen Sieges des Guten über das Böse; das sind die Fundamente, die durch den Schutt des verfallenden und mehr und mehr weggeräumten Heidentums schon fest geworden sind; da ist nichts mehr davon zu tun und nichts mehr dazu zu tun, als was die Festigkeit verstärkt und den Bau darüber erhöht. Ich meine aber wirklich, daß die Prinzipien, um die es sich hier handelt, noch etwas in diesem Sinne dazu zu tun vermögen.

Es ſind Erfahrungsprinzipien. Alles, was wirklich iſt, muß ſeine Wirklichkeit durch Erfahrbarkeit oder Wirkung im Erfahrbaren beweiſen. Die Gegenſtände des Glaubens aber wollen und ſollen die höchſten größten allgemeinſten Wirklichkeiten ſein. Wie könnte alſo ihr Daſein der Erfahrbarkeit entzogen ſein?

Auch ſpricht man ja ſeit lange von religiöſer Erfahrung als einem Quell des Glaubens. Und ſicher gehört das, was man ſo nennt, zu ſeinen beſten Quellen; doch deckt es nicht das Ganze, was ich meine. Oder ſollte wirklich in der Erfahrung eines Abhängigkeitsgefühles, eines höchſten und letzten Bedürfniſſes, der Befriedigung, ſich in Gottes Hut zu fühlen, der Hoffnung einer Ausgleichung aller Unvollkommenheiten des Diesſeits im Jenſeits, alles beſchloſſen liegen, was wir von jenen Wirklichkeiten erfahren oder aus Erfahrenem ſchließen können? In unſerem Verhältniſſe zu Vater und Mutter haben wir Gefühle zwar nicht gleicher Höhe, doch verwandten Charakters als zu Gott; aber wiſſen wir nichts weiter von Vater und Mutter?

Nun freilich reicht an Gott und jenſeitiges Leben die Erfahrung nicht gleich unmittelbar als an Vater und Mutter und unſer tägliches Leben; aber wenn ſie zu weit entfernt iſt, unmittelbar daran zu reichen, vermöchten wir denn nichts auf ihrem Grunde zu erreichen?

Ein Eichbaum kann aus einer Eichel wachſen, doch nicht ohne die Eichel wachſen. Der Aſtronom ſieht vom ganzen Himmel nur kleine Scheibchen, kleinſte Pünktchen, und ein ganzer Himmel voll großer Planeten und Sonnen iſt ſein. Doch nur auf Grund deſſen, was er ſieht, iſt das Nichtgeſehene im Himmel ſein. So ſtützt ſich freilich unſere geſamte Kenntnis von der Wirklichkeit überall nur auf einen verhältnismäßig kleinen Kreis Erfahrungen von der Wirklich-

keit, muß ſich aber auch auf einen ſolchen ſtützen. Und alſo wird auch unſer Prinzip ſein, die Erkenntnis von den höchſten und letzten Wirklichkeiten, die unſere Erfahrung weit überſteigen, ſtatt auf das, was ſelbſt darüber liegt, auf das zu ſtützen, was darinnen liegt.

Roh freilich, bruchſtücksweiſe, gleichſam embryoniſch, ward dies Prinzip von jeher angewandt, unwillkürlich ſelbſt von denen, die es verwerfen. Denn alle ſtehn wir unter ſeinem Zwang. Gibt es doch keine Religion, die Gott nicht nach dem Bilde des Menſchen, das Jenſeits nach dem Bilde des Diesſeits ſchüfe. Der Menſch kann nun einmal nicht anders, als auf das, was er nicht ſieht, von dem, was er ſieht, ſchließen; oder ſein Gedanke bliebe leer. Doch gezwungen, ſo zu ſchließen, ſcheint er gezwungen, falſch zu ſchließen. Gott iſt nicht ſo, das Jenſeits iſt nicht ſo, wie man ſie nach ſolchen Schlüſſen findet.

Iſt das Prinzip darum zu verwerfen? Aber was füllte dann den Gedanken an Gott und Jenſeits? Anwenden muß man es doch einmal; alſo gilt es nur die Wahl, ob roh, ſo daß der Charakter des Prinzips verloren geht, oder in vernünftigem Sinne. Überall iſt es eine, nur von wenigen gelernte und geübte, ſchwere Kunſt, vom Gegebenen auf das Nichtgegebene im Kreiſe auch nur der nächſtliegenden Dinge recht zu ſchließen. Wäre es nun nicht Sache theologiſcher und philoſophiſcher Syſteme, dieſelbe ſchwere Kunſt, durch deren Ausbildung die Naturwiſſenſchaft über den Aberglauben in irdiſchen Dingen erhoben worden iſt, bezüglich der höchſten und letzten Dinge auszubilden, zu lehren und zu üben, um damit auch die Lehre von dieſen Dingen über den Aberglauben zu erheben, kurz, die Ergänzung des hiſtoriſchen und praktiſchen Prinzips durch das Prinzip des richtigen

Schluſſes von dem, was in der Erfahrung liegt, auf das, was über der Erfahrung liegt, zu ſuchen? Statt deſſen ſucht man ſie in Schlüſſen von dem, was abſeits, über, hinter der Erfahrung liegt, auf das, was darüber und ſogar was darinnen liegt.

Aber, wendet man ein, dein Prinzip iſt ein prinzipieller Irrtum. Was ſind unſere Schlußmittel vom Gegebenen auf das Nichtgegebene? Induktionen, Analogien, mathematiſche Deduktionen. Damit kann man wohl vom Endlichen auf das Endliche ſchließen, und wird damit noch oft genug irren; aber in keiner Weiſe auf das Unendliche, und überall handelt es ſich im Glauben an Höchſtes und Letztes um Dinge, die den Charakter der Unendlichkeit tragen. Man mag wohl, ja, man muß wohl, das Unendliche unter endlichen Bildern vorſtellen, es in den Rahmen der Endlichkeit faſſen, um überhaupt etwas davon zu faſſen; jedoch bleibt es ein Notbehelf, und immer muß man ſich bewußt bleiben, daß es ein ſolcher bleibt, und muß damit die Vorſtellung, die man ſich nach Verhältniſſen der Endlichkeit vom Unendlichen gemacht hat, korrigieren. Zu wiſſen, daß Gott unvergleichbar mit allem iſt, was endlich iſt, das iſt die allein wahre und Gottes würdige Anſicht, die wir von ihm haben können. Nicht einmal in der Mathematik hält man Endliches mit Unendlichem vergleichbar, geſchweige daß man es in dieſen Dingen könnte.

Man hat Recht, das Endliche iſt unvergleichbar mit dem Unendlichen, doch nicht in jeder Hinſicht, und es gilt näher zuzuſehen, in welcher. Man iſt zu ſchnell mit der Unvergleichbarkeit fertig.

Eine unendliche gerade Linie iſt freilich unvergleichbar an Größe mit jeder endlichen geraden Linie; doch haben beide noch die vollen Kennzeichen der geraden

Linie, und was die eine, das macht die andre dazu. Und ſo wird auch ein unendlicher und unendlich hoher Geiſt — ſoll aber Gott nicht ein Geiſt ſein? — an Höhe und Weite unvergleichbar ſein können mit jedem endlichen Geiſte, und doch ganz vergleichbar, ja ganz gleich damit in allem, was einen Geiſt zum Geiſte macht. Oder wozu ihn überhaupt noch Geiſt nennen? „Gott blies dem Menſchen ein den lebendigen Odem in ſeine Naſe, und alſo ward der Menſch eine lebendige Seele.“ [13]) Kann der Geiſt, der ein Hauch von Gottes Geiſte iſt, ganz unvergleichbar damit ſein; und werden wir von dem Winde gar nichts ausſagen dürfen, was von dem Hauche gilt?

Nicht unſerm Prinzipe, aber dem Einwande liegt ein Grundfehler unter, der ſo eingewurzelt iſt, daß nur dieſelbe Umwälzung, welche die ganze heutige Weltbetrachtung entwurzeln wird, ihn mit entwurzeln wird; denn dieſer Fehler iſt ſelbſt eine ihrer feſteſten Wurzeln. Es iſt der, daß man das Unendliche der Endlichkeit gegenüber, darüber, jenſeits, außerhalb, dahinter, wohl gar eine ungeheure Scheide zwiſchen beide ſtellt, als könnten ſie ſich gar nicht nahe kommen; indes ſie gar nicht auseinander liegen; vielmehr das Endliche des Unendlichen Inhalt iſt, und gar kein andres Verhältnis zwiſchen beiden vernünftig denkbar iſt, als eben dieſes, daß das Endliche des Unendlichen Inhalt iſt. Alſo iſt auch das Unendliche gar nicht unerfaßlich, vielmehr an unzähligen Handhaben der Endlichkeit faßlich; nur unumfaßlich iſt es; aber von ſoviel Seiten, an ſoviel Enden faßlich, als es Einſeitigkeiten und Endlichkeiten gibt, die dann auch oft genug für das Ganze zählen; ein andrer Irrtum, der aber den erſten nicht zur Wahrheit macht.

Oder ſehen wir uns doch um, ob wir irgendwo ein

andres Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen finden können, als daß das eine des andern Inhalt ist? Die gerade Linie war vielleicht nur eine sonderbare Ausnahme. Nun, gibt's etwa einen unendlichen Raum jenseits der endlichen Räume, eine unendliche Zeit jenseits der endlichen Zeiten, eine unendliche Körperwelt, Natur, jenseits der endlichen Körper? Es gibt bloß Unendlichkeiten, welche die Fälle der Endlichkeiten ihrer Art einschließen.

Der Gott der heutigen Meinung aber ist ein unendlicher Geist, der die Fälle der endlichen Geister nicht einschließt, sondern ausschließt, sich äußerlich gegenüber hat, ungefähr — denn Klarheit und Bestimmtheit ist hier nicht zu suchen, man widerspricht sich schon beim zweiten Worte — wie ein endlicher Geist den andern; und das ewige Leben nach heutiger Meinung ist nicht ein solches, was unser endliches Leben, wie ein Ganzes den Teil, einschließt, sondern übernatürlich abgerissen davon in einem unnahbaren Jenseits geführt wird.

Ein wahrhaft unendlicher Geist hingegen schließt in seinem Leben das Leben aller Geister ein, und ein wahrhaft ewiges Leben schließt Diesseits und Jenseits nur als zwei natürlich auf- und auseinanderfolgende Stadien desselben Lebens ein.

Ich meine, das ist einfach vernünftig; aber man will keine Vernunft in diesen Dingen. Man zieht das Messer ohne Heft und Klinge vor. Den unendlichen Geist ohne die Charaktere der Unendlichkeit und des Geistes. Unendlich ist er, doch hat die Endlichkeiten neben sich; ein Geist ist er, doch unveränderlich und zeitlos, wie kein Geist; er lebt und webt in uns, und wir in ihm, doch tut er es uns und wir es ihm gegenüber. Man schlägt die Hände über dem Kopfe zusammen über die Gottlosigkeit, die endlichen Geister immanent in Gott zu denken. Wenn man sich

lieber damit vor die Stirn ſchlüge und fragte, wie ſich ſolche Widerſprüche reimen. Nun iſt freilich kein Wunder, daß, wo die grellſten Widerſprüche ſo verſöhnlich miteinander beſtehen, eine Unverſöhnlichkeit mit der Anſicht, welche ſie hebt, beſteht. Der Schein der Gottloſigkeit läßt ſich wohl heben, ſolche Widerſprüche laſſen ſich nicht heben.

Unter den Philoſophen war es hauptſächlich Kant, der von Gott eine abſolute Unprädizierbarkeit durch alle Kategorien, die auch auf das Endliche Anwendung finden, behauptet hat. Und hat doch ſo wenig als ein anderer vermocht, ſeine Behauptung in der Ausführung zu behaupten. Denn ohne den Anhalt an das Endliche von Gott ſprechen, heißt von nichts ſprechen oder ſich widerſprechen. In der Tat, nachdem Kant in der Kritik der reinen Vernunft jene Behauptung aufgeſtellt, vermeintlich begründet und damit dem Gedanken an Gott allen Grund entzogen hat, tritt er doch ſelbſt in ſeinen beiden ſpätern Kritiken auf den weggezogenen Grund, indem er im moraliſchen und ethikotheologiſchen Beweiſe Gott unter Kategorien und unter Eigenſchaften faßt, die der Betrachtung endlicher Verhältniſſe entnommen ſind.

Man ſagt etwa: das, was du willſt, mag für eine endliche Größe triftig ſein; aber Gott iſt zugleich unendlich höher als wir; da paßt es nicht. In ſeiner unendlichen Höhe über uns bleibt er immer uns ganz unfaßlich und mit uns ganz unvergleichbar.

Doch gilt für die Höhe ganz dasſelbe Prinzip als für die Weite. Ein unendlich hoher Turm kann ebenſowenig ohne niedere Stockwerke, die er einſchließt, beſtehen, als eine unendlich große Fläche ohne Teilflächen, die ſie einſchließt. Es gibt ſo viel Stufen in Gott zu erſteigen, als Handhaben ihn zu faſſen; nur daß wir nie

zur vollen Höhe werden aufſteigen können, wie wir ihn nie ganz umfaſſen können. Der Turm iſt freilich nur ein Bild; aber hoch iſt nur ein allgemeineres Bild, und wenn man mir den Einwand ohne Bild vorzuführen vermag, ſo will ich ihn auch ohne Bild beantworten.

Und worauf ſtützt ſich denn der Gedanke einer Unendlichkeit jenſeits der Endlichkeiten? Auf Erfahrung, auf Vernunft, auf praktiſches Intereſſe? Auf alles Dreies mißverſtandenerweiſe, und allem Dreien widerſpricht er rechtverſtandenerweiſe. Und der Mißverſtand, woran hängt er? an der Verzweiflung, Gott ganz und gar faſſen zu können, als wenn es dasſelbe wäre, von Gott ganz und gar nichts faſſen zu können; und an dem andern Mißverſtande, als ob das Unendliche durch Endliches darin beſchränkt werden könnte, indes ſich das Endliche darin nur wechſelſeits beſchränkt, ein Stück der unendlichen Linie das andere, doch keines die unendliche Linie.

Mit dem einen Irrtum hängt ein anderer zuſammen. So wie das Unendliche ſeinen Inhalt in dem Endlichen einbüßt, und dadurch zur leeren Höhlung, ja zum leeren Worte, wird, büßt das Endliche im Unendlichen ſeine Umfaſſung, ſein Gefäß, ſeinen Zuſammenhalt, ſein Band ein, zerbröckelt, vereinzelt ſich, zerſtückelt ſich. Die Seelen fallen monadiſch[14]) auseinander, ſtatt einer Weltſeele gibt's eine Welt aus Seelenſtaub; die Körper der Seelen, Teile der Natur, treten der Natur gegenüber; das Individuum will ſeine Freiheit in Vereinzelung für ſich ſelber haben. Weil man aber doch das Band nicht miſſen kann, erſetzt man es durch den dialektiſchen Begriff, die fließende Materie, ein ſubſtanzielles Unendliche, dies oder jenes Surrogat des Geiſtes, oder verkittet die Wirklichkeiten durch Hinterwirklichkeiten.

Hiegegen hängt damit, daß das Unendliche das ge-

ſamte Endliche zum Inhalt hat, von ſelbſt zuſammen, daß alles Endliche eines Unendlichen Inhalt iſt, nicht in Vereinzelung beſteht, noch Macht hat zu beſtehen; zwar ſelber etwas iſt, doch einem höheren Beſtande, einer höhern Macht ſtets untergeordnet bleibt nach Seiten ſeines Stoffes, nach Seiten ſeiner Fügung, nach Seiten ſeiner Kraft, nach Seiten ſeines Geſetzes, nach Seiten ſeiner Freiheit.

Jede gerade Linie iſt Stück einer unendlichen geraden Linie; jede Zeit iſt Stück einer unendlichen Zeit; jeder Raum iſt Stück eines unendlichen Raumes; jeder Körper iſt Stück einer unendlichen Körperwelt, jeder Organismus Glied eines unendlichen Organismus, jeder Geiſt ein Bruch der unendlichen Einheit aller Geiſter; jedes zeitliche Leben ein Wellenſchlag im ewigen Leben, jedes Einzelgeſetz untergeordnet einem allgemeineren Geſetze, alle Freiheit des einzelnen ein Strahl der Freiheitsſonne des Einen, darum nicht ſchlechter und um nichts weniger Freiheit.

Alſo laſſen wir es uns nicht irren, daß die Gegenſtände des Glaubens den Charakter der Unendlichkeit tragen, als könnten wir mit unſerer Erfahrung ihnen nicht nahe kommen, da wir vielmehr mit unſeren Erfahrungen ganz darin begriffen ſind; und tragen wir nur dem Charakter der Unendlichkeit die rechte Rechnung darin, daß wir nie Endliches mit Unendlichem verwechſeln, ſondern bloß als Teil, Moment, Seite, Glied, Handhabe desſelben faſſen. Nicht, je höher wir das Unendliche über das Endliche erhoben denken, ſondern je mehr wir die Erkenntnis ſeines Inhaltes von Endlichkeiten vertiefen, erweitern, ſteigern, ſo tiefer und erhabener, triftiger, voller und reicher zugleich wird der Gedanke des Unendlichen ſein, mit dem wir abſchließen. Und können wir das Un-

endliche mit unſerer Erfahrung nie erſchöpfen, ſo können wir doch ins Unendliche aus ihm ſchöpfen.

Weil aber unſre Erfahrungen über den Inhalt des Unendlichen doch nicht in das Unendliche reichen; ja nicht einmal zu weit in das Endliche hinein reichen, ſo haben wir das Prinzip zu ſuchen, mit dem, wohin wir reichen können, das Mögliche zu erreichen, und über alles den Sinn und die Tendenz des Ganzen zu erreichen, um durch unſer endliches Fühlen, Denken, Handeln in dieſem Sinne ſelbſt etwas ſeiner Erfüllung beizutragen. In dieſer Hinſicht ſtelle ich das Folgende auf:

Es gilt, vom möglichſt großen Kreiſe des Erfahrungsmäßigen im Gebiete der Exiſtenz auszugehen, um durch Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung der Geſichtspunkte, die ſich hier ergeben, zur Anſicht deſſen zu gelangen, was darüber hinaus in den andern, weiteren und höheren Gebieten der Exiſtenz gilt, an die wegen ihrer Ferne unſere Erfahrung nicht reicht, oder deren Weite und Höhe unſere Erfahrung überreicht und überſteigt, mit der Vorſicht, die Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung über das Gebiet des Erfahrbaren hinaus nur in dem Sinne und der Richtung vorzunehmen, die ſchon innerhalb des Erfahrbaren ſelbſt angeſchlagen iſt, alſo nur das für die andern, höheren, weiteren Gebiete in Anſpruch zu nehmen, als gültig zu erachten, was ſich um ſo mehr verallgemeinert, erweitert, ſteigert, je weiter und höher wir den Blick ins erfahrbare Gebiet richten, und dem Geſichtspunkte des Unterſchiedes, der durch die

größere Ferne, Weite, Höhe des Gebietes entsteht, volle Rechnung zu tragen.

Wenn anders ein Sinn allwaltend durch das Ganze geht, ein Zusammenhang des Seins, Wirkens, Wesens, der Gesetze durch das ganze Existenzgebiet besteht, vom Allgemeinsten, Höchsten, Letzten zum Einzelnsten, Untersten reicht, und wenn anders Wirklichkeit sich nur durch Erfahrbarkeit oder Zusammenhang mit etwas, was erfahrbar ist, beweisen kann, so bedarf dies Prinzip keines Beweises seiner Triftigkeit; denn jener Zusammenhang selbst ist ebenso im Sinne des Prinzips, wie es selbstverständlich aus ihm fließt.

Gott ist ein Geist; was ein Geist ist, lernen wir an uns; aber er ist ein unendlicher und unendlich hoher Geist; wohlan, auch in unserm Geiste und im Reiche unserer Geister gibt es engere und weitere Gebiete, Abstufungen der Höhe. Erweitern und steigern wir in dieser Richtung weiter, erweitern und steigern wir, bis es nicht weiter geht, also daß Gott immer ein Geist bleibe, wie unser Geist nach alledem, was einen Geist zum Geiste macht, und unendlich weit und hoch über alles emporsteige, woran die Endlichkeit und Niedrigkeit, die Beschränktheit, die Enge unseres Geistes hängt! Damit werden wir zwar nicht zu einem unveränderlichen, zeitlosen, über allen Raum erhabenen, Gott gelangen; aber zu einem solchen, der alle Veränderung, alle Zeit, allen Raum im selben Sinne einschließt, wie unser Geist Veränderung, Zeit, Raum als Formen seines Denkens, Wissens, seiner ganzen Habe von den Dingen, einschließt. Was wir in diesen Formen von den Dingen haben, das sind uns die Dinge; was Gott in diesen Formen von den Dingen hat, das sind die Dinge, und was wir

davon in ihm haben, hat teil am Sein und Weſen der Dinge.

Gott hat als Geiſt ein Verhältnis zur Körperwelt; das Verhältnis des Geiſtigen zum Körperlichen lernen wir an uns; aber Gott hat als allgemeinſter, größter, höchſter Geiſt ein Verhältnis zum Allgemeinſten, Größten, Höchſten der Körperwelt; wir können auch an uns lernen, wie mit Erweiterung der Sphäre, Erhöhung der Stufe des Geiſtes ſich das Verhältnis des Geiſtes zur Körperwelt erweitert und ſteigert; der höhere Geiſt wird von einem höher entwickelten Organismus getragen, und trägt ihn ſozuſagen mit ſich höher empor. Erweitern und ſteigern wir in dieſer Richtung weiter, ſo werden wir finden, daß der weiteſte und höchſte Geiſt von dem weiteſten und höchſt entwickelten Organismus getragen wird; das iſt die Welt ſelbſt, nicht die unorganiſche, ſondern die ganze, mit dem Urſprunge und allen Geſchichten und Geſchicken der Völker.

Gott hat als Geiſt auch ein Verhältnis zu Geiſtern. Zu Geiſtern neben ihm? Dann hätten wir nicht recht geſteigert. Der wahrhaft einige und alleinige Gott duldet nicht nur keinen Gott; er duldet keinen Geiſt neben ſich, denn jeder Geiſt iſt ſelbſt ein kleiner Gott. Blicken wir vielmehr hinein in uns, und ſchließen von dem kleinen Gotte auf den großen. Mein Auge ſieht von dem nichts, was mein Ohr hört, mein Ohr hört von dem nichts, was mein Auge ſieht, ein jedes dieſer Glieder iſt mit ſeinem Empfinden ein gegen das andre abgeſchloſſenes Weſen; doch alle gemeinſam aufgeſchloſſen gegen meinen ganzen Geiſt; er weiß zugleich um alles, was Aug' und Ohr und alle andern Sinne in mir einzeln wiſſen, und greift noch hoch mit allgemeineren Beziehungen darüber hin. Erweitern und ſteigern wir in dieſer Richtung weiter, ſo iſt jedes

Geſchöpf ein mit ſeinem Empfinden, und darüber Denken, Wollen, gegen das andre abgeſchloſſenes Weſen; doch werden alle wieder gemeinſam aufgeſchloſſen ſein gegen den ganzen Geiſt; er wird zugleich um alles wiſſen, was ſie einzeln wiſſen, und noch mit unendlich höheren Beziehungen darüber greifen.

Oder glauben wir noch nicht an Gott? haben die andern zwei Prinzipe ihre Kraft verſagt? wohlan, als drittes kann es zu ihrer Unterſtützung und Ergänzung dienen. Was uns an die Seele unſerer Nebenmenſchen und an die Seele des Wurmes glauben läßt, kann uns in rechter Erweiterung und Steigerung an die Seele des Ganzen, deſſen Sproſſen und Teile wir alle ſind, glauben laſſen (Kap. IX).

Wenn aber die Höhe Gottes über der Welt ſtatt in einer unendlichen Steigerung der Höhe, die wir aus erfahrungsmäßigen Geſichtspunkten ſchon unſerm Geiſte über die Materie und über die niedern Sinnesſphären in ihm ſelbſt beilegen können — ohne das aber bleibt ſelbſt das Wort Höhe ein bedeutungsloſer Klang — wenn ſie in einer Überhebung Gottes über die Welt geſetzt wird, auf die kein erfahrungsmäßiger Geſichtspunkt mehr Anwendung findet, ſo iſt das Prinzip verlaſſen, und hiemit die Brücke der Vorſtellung und des Schluſſes zu ihm abgebrochen, und alles Reden von Gott bleibt ein unverſtändlich Lallen.

Der Menſch wechſelt von Tag zu Tage teilsweis, im Laufe der Jahre gänzlich, ſeinen Leib, gibt ihn der Außenwelt zurück, und ſchöpft aus ihr einen neuen; die Seele iſt nicht nur ein verknüpfendes, ſondern auch Stoff und Form der Verknüpfung wechſelndes, Prinzip des Leibes; je raſcher der leibliche Wechſel, ſo lebendiger iſt die Seele; im Wechſeln des Leibes

ſteigt der Menſch allmählich von einer Lebensſtufe auf die andre, erweitert, entwickelt ſich der Leib, und mit dem Leib der Geiſt.

Erweitern und ſteigern wir in dieſer Richtung weiter, ſo öffnet ſich uns die Ausſicht, daß der Tod ſtatt eines allmählichen und teilweiſen nur ein raſcherer und plötzlicherer Wechſel des Leibes und damit das ſchnelle Erſteigen einer neuen Lebensſtufe ſei.

Die Seele iſt ſchon jetzt nicht bloß an einen Punkt der Körperwelt geheftet, ſondern das bewußte Prinzip und Band eines Kreiſes von körperlichen Tätigkeiten, die ſteigen und ſinken, ſich ausbreiten und zuſammenziehen, da- und dorthin wandern können. Sie ſinken im Schlafe unter die Schwelle, über der Bewußtſein leuchtet, ſie ſteigen im Wachen darüber empor; jetzt ſtehen ſie hier am höchſten, und der Menſch iſt ganz Auge, jetzt da, er iſt ganz Ohr; jetzt ſind ſie wie auf einen Punkt zugeſpitzt, dann iſt die Seele ganz auf einen Punkt gerichtet; jetzt breiten ſie ſich aus, dann ſind wir zerſtreut; jetzt ziehen ſie ſich ganz ins Innere zurück, und die Seele iſt in ſich verſunken; jetzt wenden ſie ſich wieder dem Äußeren zu, und ſie gewahrt wieder der Außenwelt. So folgt die Seele jeder Wendung der durch ſie verknüpften Tätigkeiten, oder ſagen wir umgekehrt, ſie folgen jeder Wendung der Seele; im Grunde folgt keines dem andern, ſondern eins geht mit dem andern, und wann und wo der Gipfel dieſer Tätigkeiten iſt, gipfelt ſich zugleich das Seelenleben, wonach man den jeweiligen Sitz der Seele bezeichnen kann.

Erweitern und ſteigern wir in dieſer Richtung weiter, ſo öffnet ſich uns die Ausſicht, daß, wenn die Seele in dieſer Weiſe ſchon diesſeits in einem kleinen Teil des großen Ganzen wandert, ſie im Tode nur in einen größern

Teil desſelben hinüberwandern und fortan freier in demſelben wandern werde.

Wir können jeden Teil unſers Leibes, ſogar Gehirns, zerſtören; iſt's nicht zuviel auf einmal, ſo ſtirbt die Seele nicht; ſie leidet ſogar nicht, ſofern der übrige Leib noch ſeine Mittel der Vertretung hat. Zerſtörung des Schadhaften iſt ſogar das beſte Mittel, den Schaden zu zerſtören, wenn die Mittel der Vertretung in Kraft ſind. Erweitern und ſteigern wir in dieſer Richtung weiter, ſo öffnet ſich uns die Ausſicht, daß auch, wenn unſer ganzer Leib der Zerſtörung anheimfällt, unſere Seele nicht ſterben, ja nicht leiden wird, indem der größere Leib, des unſer Leib ein Teil, wie unſre Seele ein Teil der Seele dieſes Leibes, auch Mittel der Vertretung zu ihrer Erhaltung haben wird, und daß dies das letzte, in der Natur der Dinge vorgeſehene, Mittel ſein wird, allen Schaden des Alters und der Krankheit zu zerſtören.

Betrachten wir ein Bild in unſerm Auge. Der Körper gibt dazu die Stoffe, Säfte, Kräfte, die Seele die Empfindung her. Das Bild erliſcht, die Stoffe, Säfte, Kräfte zerſtieben wieder in den Leib, aus dem ſie ſich geſammelt; doch für die Empfindung tritt die Erinnerung der Empfindung ein; tritt in ein neues höheres Reich, aus dem ſich Begriffe und Gedanken weben, ein, begegnet ſich darin mit den Erinnerungen aller anderen und früheren Bilder und hilft mit ihnen an dem höheren Leben ſelbſt mit weben. Erweitern und ſteigern wir in dieſer Richtung weiter, ſo öffnet ſich die Ausſicht, daß auch, wenn unſer ganzes Leibesbild erliſcht und ſeine Stoffe, Säfte, Kräfte wieder in den großen Leib zerſtieben, der ſie erſt hergegeben, ein Erinnerungsnachklang dieſes Lebens in das Leben des Geiſtes eintreten wird, der zu unſerm Leibe die Seele gegeben hat, und mit den Nachklängen aller

andern und früher heimgegangenen Menſchen, d. h. ihren jenſeitigen Seelen, das höhere Leben dieſes Geiſtes wird weben helfen. Und wie der Einnerungsnachklang des Bildes in uns ſich an einen Wirkungsnachklang heftet, den das körperliche Bild nach dem Zerſtieben in uns hinterlaſſen hat, ſo der Erinnerungsnachklang unſeres Lebens an einen Wirkungsnachklang, den unſer diesſeitiges körperliches Leben in der Welt hinterlaſſen.

Wer nun genau ergrübeln will, wo in der Welt, dem Leibe des großen Geiſtes, der neue Sitz unſerer Seele zu finden, und wie er beſchaffen, der grüble erſt — und ehe er dies ergrübelt hat, wird er auch jenes nicht ergrübeln — wo in dem Leibe des kleinen Geiſtes, dem Teile des großen, der Sitz der Erinnerung zu finden, und wie er beſchaffen; doch ob es noch lange ſein mag, ehe wir das eine und andere ergrübeln; die Frage trifft nicht mehr das Ob, ſie trifft nur noch das Wo und Wie. Und auch für das Wo und Wie ſind Anhaltspunkte der Vorſtellung und des Schluſſes genug in unſerem Prinzipe zu finden. (Vergl. Zend-Aveſta. T. III.)

Das Kind vor der Geburt war feſt verſchloſſen in dem Mutterleibe, mit dem Zerreißen aller alten Lebensbande — es ſchien ſein Tod — tritt es hinaus in ein ganz neues freies, vom vorigen nicht abgeriſſenes, vielmehr dasſelbe umſchließendes, Reich, und verkehrt frei mit denen, die auf dieſelbe Lebensſtufe traten. — Erweitern und ſteigern wir in dieſer Richtung weiter, ſo öffnet ſich uns die Ausſicht, daß wir mit dem Zerreißen unſerer jetzigen Lebensbande — wiederum ſcheinbar unſer Tod — in ein noch freieres, ganz neues, und doch vom vorigen nicht abgeriſſenes, vielmehr dasſelbe in weiterm Kreiſe umſchließendes, Reich treten, und noch freier mit denen verkehren werden, die auf dieſelbe Lebensſtufe traten.

Und so können wir von den verschiedensten Gesichtspunkten ausgehen; nichts bedarf es, als der Erweiterung und Steigerung im Sinne unseres Prinzipes, so finden wir uns von dem Diesseits in das Jenseits geführt, nicht in Widerspruch, sondern auf Grund der Tatsachen des Diesseits selbst; nichts bedarf es, als des Verlassens des Prinzipes, um die Seele rettungslos untergehen oder durch Unbegreiflichkeiten und Widersprüche gerettet zu sehen.

Auf gleichem Fundament erhebt sich auch der Glaube an die höheren Wesenheiten. Dies zeig' ich in einem folgenden Kapitel. (IX.)

Man sagt: aber du baueſt eine Hypotheſe auf die andre; deine Hypotheſe des Jenſeits auf die Hypotheſe, daß die Welt um uns der Leib eines Geiſtes, und unſer Leib ein Teil von ſeinem Leibe und unſer Geiſt ein Teil von ſeinem Geiſte.

So iſt es; nur daß die Geſamtheit dieſer Hypotheſen aus einem Prinzipe fließt, was keine Hypotheſe. Daß ſie ſich aber wechſelſeitig untereinander ſtützen, vermindert nicht, ſondern vollendet ihren Halt.

Und hier tritt eine Betrachtung ein, die eigentlich ſelbſtverſtändlich wäre, wenn ſchon ſich niemand danach richtet, weil man ſich überhaupt nicht nach dem Prinzipe richtet, daß, wenn es gilt, die Lehre von den allgemeinſten, höchſten, letzten Dingen auf das Prinzip der Verallgemeinerung, Erweiterung, Steigerung vom Boden der Erfahrung aus zu ſtützen, man nicht einzeln dies und das, ſondern alles im Zuſammenhange in der durch die Erfahrung angewieſenen Richtung zu erweitern und zu ſteigern hat, ſoll es einen Zuſammenhang der höchſten, letzten Dinge geben, ja ihre Tatſache nur beſtehen; weil ſie in der Tat nur im Zuſammenhange beſteht. Unſer jenſeitig Leben kann auf ſolchem Wege nur gefunden werden, wenn

wir zugleich Gott und höhere Wesen auf demselben Wege finden, und die Ideen von Gott und den höhern Wesen können in diesem Wege bloß recht gestaltet nnd entwickelt werden, wenn wir in Zusammenhang damit die Idee von unserm jenseitigen Leben recht entwickeln. Ist die Welt, die Erde um uns ein Grab, so verfällt im Tode die Seele mit dem Leibe diesem Grabe; ist die Welt um uns der lebendige Leib Gottes, und die Erde um uns ein gottbeseelter Teil dieses Leibes, ist das Niedere in das Höhere, und in Gott schließlich alles hier wie dort eingetan, so ist unser Tod bloß noch ein besondrer Fall des Stoffwechsels und geistigen Sitzwechsels im lebendigen Leibe Gottes, eine Wanderung aus der engen Zelle in das weitere Haus.

Von der andern Seite würde das Leben Gottes und seiner erhabensten Geschöpfe ohne unser darin aufgehobenes jenseitiges Leben den höheren Inhalt verlieren. Wenn es bloß Menschen, Tiere, Pflanzen mit Seelen diesseits ohne Nachklänge ihres Daseins in einem jenseitigen höhern Leben gibt, so ist es für Gott und die Wesen zwischen ihm und uns dasselbe, als es für uns wäre, wenn es in uns wohl sehende Augen, hörende Ohren, tastende Hände gäbe, sich aber das, was sie gesehen, gehört, getastet haben, nicht in einem höheren Reiche aufhöbe, fortsetzte. Der unbestimmte Himmel, von dem die Völker träumen, ist dies höhere Reich in Gott.

So gefaßt hängt alles vernünftig zusammen, und alles kann bestehen. Das aber macht es dem Prinzipe so schwer, Wurzeln zu gewinnen, daß alles nur in solchem Zusammenhange bestehen kann. Dem gemeinen Bewußtsein fällt es schon schwer, nach einer Richtung über das Gewöhnliche hinaus zu steigern, geschweige nach allen im Zusammenhange; der Verstand bleibt da den Leuten stehen

und doch ist bloß in dieser zusammenhängenden Steigerung Verstand. Ist unser Prinzip deshalb aussichtslos? Im Gegenteil, die Erfüllung seiner Aussichten liegt nur darum am fernsten, weil sie die weitesten, die größten.

In Wahrheit ist dies Prinzip nichts weniger, als ein phantastisches Prinzip und ein Prinzip für Phantastereien; vielmehr ist es das einzige, was den Phantastereien in diesem Felde Zaum und Zügel anlegen kann; ja alle Phantastereien im Felde des Glaubens beruhen nur darauf, daß man es verläßt.

Es kann aber auf doppelte Weise verlassen werden, einmal damit, daß man Ansichten von den höchsten, letzten Dingen aufstellt, die zwar den Ausgang tristig von Erfahrung nehmen, aber, anstatt ihn nur als Ausgang zu fassen, dabei stehen bleiben, indem sie mit dem, was in den endlichen beschränkten Gebieten unserer Erfahrung gilt, und rohen Analogien damit das Höchste, Letzte, Allgemeinste decken wollen; so die Ansichten der Materialisten und der Heiden.

Zweitens aber damit, daß man Ansichten von jenen Dingen aufstellt, die zwar den Gesichtspunkt des Allgemeinsten, Höchsten, Letzten tristig im Auge halten; aber, anstatt es als das Allgemeinste, Höchste, Letzte dessen, was erfahrbar ist, zu fassen, es ins Transzendente, Unfaßliche, Unbegreifliche verlegen, es von allem abreißen, ja wohl in prinzipiellen Widerspruch mit allem setzen, worauf sich Vorstellung, Begriff und Schluß begründen können; so die Ansichten der meisten dogmatischen Theologen und idealistischen Philosophen.

Auf dem ersten Wege kommt man zu niedrigen, beschränkten, unwürdigen, nirgends reichenden, mit andern partikulären Ansichten streitenden, Ansichten von jenen Dingen, verfällt in rohen Anthropomorphismus, Fetischis-

mus, oder auch, ſie kommen ganz abhanden. Auf dem letzten Wege kommt man zu inhaltloſen, unklaren, unfaßlichen, unbegründbaren, in ſich und mit der erfahrbaren Natur der Dinge ſtreitenden, dazu bezugsloſen, von jedem anders gefaßten, verſtandenen, geſtellten, Anſichten von den höchſten und letzten Dingen. Statt klarer Vorſtellungen und Gedanken bleiben zuletzt nur hohle Worte.

Im Sinne der erſten Abweichung iſt das rohe Götzentum der Heiden, nach denen Gott nur ein größerer oder ſtärkerer Menſch, oder gar noch weniger als ein Menſch, ein Ibis, eine Schlange, ein Stück Holz, ein Stein iſt, nach denen es im Jenſeits genau ausſieht, wie im Diesſeits; nicht minder aber der Unglaube der Materialiſten, die nicht an Gott und jenſeitige Seelen glauben, weil ſie nichts davon ſehen, und ihre Anſicht, daß, weil ſie ſelber ein Gehirn zu ihrem kleinen Gedankenkreiſe brauchen, auch ein Gedankenkreis der Dinge nicht ohne Gehirn denkbar ſei.

Der Materialismus hat keine einzige Tatſache aufzuweiſen, welche unſerem Prinzipe der Erweiterung und Steigerung den Weg verlegte; alle ſeine Tatſachen gehören vielmehr zum Ausgangspunkte des Weges, den es führt. Sondern er widerſpricht ihm einfach mit dem Prinzip, die Erweiterung und Steigerung über das Menſchliche hinaus nicht zu geſtatten.

Im Sinne der zweiten Abweichung ſind jene Anſichten, welche keine der Kategorien, die für uns, die endlichen Geiſter, gelten, auf Gott, den höchſten Geiſt anwendbar halten, nach denen er unveränderlich, zeitlos, über den Raum erhaben, in einem total andern Verhältniſſe zur Welt iſt, als nach Erfahrung irgend ein Geiſt zur Körperwelt hat, in einem total andern Verhältniſſe zu den Geiſtern, als nach Erfahrung und nach Denkbarkeit

irgend ein Geiſt zu Geiſtern hat; die Anſichten, die die Natur von Gott abfallen oder die Materie aus dem Geiſt herausfallen laſſen, die den Seelen eine leibloſe Exiſtenz im Jenſeits geben, ſie auf ferne Planeten oder in einen unbeſtimmten Himmel hinüber wandern laſſen.

All das rechne ich zu den Phantaſien der Philoſophen und Theologen, die nicht beſtehen können, wenn unſer Prinzip beſteht.

Unſer Prinzip gewährt die Durchfahrt zwiſchen beiden Klippen, indes das Schiff des Glaubens, wie es gemeinhin heute geht, die eine nur vermeidet, um an die andre zu ſtoßen, und zwiſchen beiden hin- und hergeworfen wird. Nur eben will man nichts vom Gotte, dem über alles Sinnen und Denken Erhabenen, gelten laſſen, was vom endlichen Menſchen gilt, und dann verfällt man wieder in Bilder und Vergleiche, und legt Gott Motive bei, die Sache der gewöhnlichſten Menſchlichkeit ſind.

Eine Schönheit des Prinzipes liegt in ſeiner Klarheit, der Klarheit ſeines Ausdruckes, der Klarheit des Weges, den es führt, der Klarheit der Vorſtellungen, zu denen es führt. Wo bleibt da etwas Unverſtandenes? Gott, Jenſeits, höhere Geſchöpfe; alles tritt danach nicht zwar unter geläufige, aber doch völlig klare oder durch Anhalt an das Geläufige klar zu machende, Vorſtellungen und Begriffe. Erweiterung und Steigerung des Geläufigen iſt ja ſein ganzes Geheimnis.

Eine andre Schönheit des Prinzipes liegt darin, daß es uns unabhängig macht vom philoſophiſchen Streite über das letzte Weſen, den Urſprung, die Grundprinzipien der Dinge, worüber nun einmal bis jetzt zu keiner Klarheit und Einſtimmung gelangt werden konnte, unſtreitig deshalb, weil man das Weſen der Dinge hinter den Dingen ſucht. Die Schlüſſe nach unſerm Prinzipe bleiben

richtig, mag man die Tatſachen im Gebiete der Beziehungen von Seele und Leib in dieſem oder jenem Sinne deuten, nur daß man die Schlüſſe immer auf das Tatſächliche ſtütze, wie die Schlüſſe des Aſtronomen richtig bleiben, gleichviel, worin man das Weſen der Materie ſuche.

Doch vermag das Prinzip die Wahrheit nicht hervorzuzaubern, uud für ſich allein nicht zu verbürgen. Es iſt ein Prinzip der Arbeit, die nach Maßgabe fruchtbarer wird, je ſtetiger und einſichtiger und zuſammenhängender ſie in derſelben Richtung betrieben wird. Die einzelne Betrachtung und der einzelne kann irren, wird irren, muß irren, ſo ſichrer und ſo ſchwerer, je mehr er ſich auf bloß einſeitige Anſicht der Natur der Dinge ſtützt, je unvorſichtiger er erweitert und ſteigert, je mehr er ſich endlich mit ſeinem Prinzipe vom hiſtoriſchen und praktiſchen Prinzipe iſolieren will. Denn hierin ſteht er anders zu ſeinen Gegenſtänden, als der Naturforſcher zu den ſeinen, welchem die Bewährung durch die Erfahrung jede andere Kontrolle erſetzt; der hiſtoriſche Akzept und der praktiſche Nutzen folgen ſeinen Entdeckungen von ſelbſt nach. Aber in höchſten und letzten Dingen gehören ſie ſelbſt mit zur Bewährung. Was nicht hiſtoriſche Geltung zu erringen vermag, verdient nicht ſolche zu erringen, und wo die hiſtoriſche Einſtimmung noch fehlt, müſſen doch die Bruchſtücke der Einſtimmung oder die Tendenz dazu aufzeigbar ſein. Was dem Heile der Menſchheit nicht frommen kann, bleibt ewig falſch. Über dieſe Verknüpfung und wechſelſeitige Stützung der drei Prinzipe wäre noch viel zu ſagen; aber es wäre zuviel, es hier zu ſagen.

VIII.

Eine Schwierigkeit.

Eine Schwierigkeit ist es vor allen, über die man nicht hinwegkommen kann. Sie macht die Ohren taub für unsre Lehre, und die Zungen redefertig gegen dieselbe. So viel ich nun auch schon in meiner frühern Schrift gesagt,*) den Schein dieser Schwierigkeit aufzulösen, so ist es doch, als hätte ich nichts gesagt. Und so hebe ich nochmals die Zunge, den tauben Ohren zu predigen.

Ein Gefühl geht durch dieses Buch, wie es Kassandra hatte, daß alle Wahrheit, die sie sagte, in den Wind gesagt sei. Aber wenn die Zeit kommen wird, daß das Troja der alten Ansicht fällt, wird der Wind, der jetzt umsonst weht, mit in das Feuer blasen.

Sind wir Teilwesen Gottes, wie kann unsere Selbständigkeit und Freiheit bestehen? Und müssen nicht unsere Sünden und Unvollkommenheiten auf ihn fallen? Ist ein solches Verhältnis zwischen Geist und Geistern überhaupt nur möglich?

Seine Selbständigkeit und Freiheit mag niemand selbst dem Höchsten opfern; es sei denn, daß er sie ihm freiwillig opfere. „Ich möchte wohl auf deine Ansichten eingehen," sagte mir ein Freund; „aber ich fühle, daß ich etwas für mich selbst, und nicht eines andern bin." Gott gegenüber sein und frei sein hält man eins.

Greuel über Greuel geschehen täglich in der Welt durch Menschenwillen; soll dieser Wille Gottes sein, und mit dem Menschengeiste ist's des Menschen Wille, was wird dann aus dem heiligen Gott?

---

*) Zend-Avesta I. 300ff., 396ff.

Es ist wahr, hier liegt eine Schwierigkeit, und zwar nicht bloß eine einfache, eine doppelte, durch ihren Zusammenhang verstärkte Schwierigkeit. Aber sie liegt nur in den halbverstandenen und halben, nicht in den ganz verstandenen und ganzen Konsequenzen unserer Lehre. Die Hauptschwierigkeit ist vielmehr, daß niemand so leicht dazu zu bringen ist, sie ganz und voll zu ziehen. Und außerdem, daß man nicht weiß, was unsere Lehre will, weiß man zumeist nicht, was man selbst in diesen Dingen will.

Niemand, der einen Gott will und behauptet, behauptet eine absolute Unabhängigkeit des Menschen von Gott. Wozu auch sonst ein Gott? Nun gilt es bloß, die Seite der Abhängigkeit und Unabhängigkeit von Gottes Willen, die man als eine äußere anerkennt, in eine innere zu übersetzen, und alles gestaltet sich für unsern Freiheitsdrang nicht schlimmer, sondern besser.

Ein Herr hatte viel Grund und Boden, und darauf eine große Zahl Leibeigener, die ihm den Boden bearbeiten mußten. Da sprach er: ich will euch frei lassen, jeder soll an der Verwaltung und den Zinsen des Gutes nach Maßgabe seiner Einsicht und seiner Tätigkeit Anteil nehmen, und ich selbst behalte mir nur die oberste Leitung vor. Nein, sprachen die Leibeigenen, jetzt fügen wir uns deiner Gewalt, wenn uns aber dein Gut mit gehören soll, so werden wir erst damit deine und deines Gutes wahre Hörige.

Solche törichte Leibeigene sind die Menschengeister, die ihre Freiheit besser Gott gegenüber, denn als Teilhaber seines geistigen Wesens gewahrt halten. Denn das große Gut ist der göttliche Geist und der Herr des Gutes der göttliche Wille.

In unserm Geiste ist der Wille nur das höchste,

nicht das einzige ſelbſttätige Vermögen. Wie viele Gedanken entſtehen, wie viele Triebe gehen ohne, ja wider unſern Willen; ſollte es alſo nicht um ſo mehr in dem ſo viel höhern und weitern göttlichen Geiſte noch viel Selbſttätigkeit unter ſeinem höchſten Willen geben können? Oder ſoll Gott aus nichts als höchſtem Willen beſtehen? Man ſetzt die oberſte Stufe der Treppe gegenüber, indem man den göttlichen Willen abgeſondert dem geſchöpflichen gegenüberſtellt. Damit ſie eine höchſte ſei, muß ſie vielmehr noch tiefere derſelben Treppe unter ſich haben. Die menſchlichen Willen unter dem göttlichen Willen im göttlichen Geiſte ſind dieſe niederen Stufen.

Zwar, ſtehen nicht dem Willen des Königs die niederen Willen ſeiner Untertanen äußerlich gegenüber, und iſt Gott nicht der oberſte König? — Vielmehr ſteht Gott darin über allen Königen, daß jedes Verhältnis der Nebenordnung zu ſeinen Untertanen ihm abgeht. Dann aber kann ſeine Herrſchaft über ſie nicht, wie die eines menſchlichen Königs, eine äußere, ſondern nur eine innere ſein.

Der Wille des Königs ſelbſt hat vor aller äußeren Herrſchaft eine innere in ſeinem Geiſt zu führen, hat, um ein wahrhaft königlicher zu ſein, den Willen der Untertanen in Weite, Höhe, Güte dieſer inneren Herrſchaft zu überbieten. Und nur dadurch wird der König zugleich Gott ähnlich und ein bevorzugter Diener Gottes, daß er in dieſer innern Herrſchaft ſeines Geiſtes die innere Herrſchaft des unendlichen, des ganzen, Geiſtes widerſpiegelt, und mit dieſer innern Herrſchaft die äußere führend, Gott ſeine innere Herrſchaft führen hilft, indem er den auf das Beſte des Ganzen gerichteten Willen des ganzen Geiſtes, ſo viel an ihm iſt, verwirklichen hilft, doch darin immer Gott unähnlich, daß ſeine Herrſchaft

nur eine endliche und zum Teil äußere, Gottes eine unendliche und eine ganz innere ist.

Der König, der sich dieser Stellung in Gott gegen Gott bewußt ist, ist sich zugleich der höchsten Würde und der höchsten Pflicht bewußt; der König, der im Sinne dieser Stellung handelt, ist wahrer Stellvertreter Gottes auf der Erde; das Königtum besteht auf festem Grunde in diesem Sinne und nur in diesem Sinne; doch damit es so bestehen kann, muß der König nicht neben, sondern in Gott stehen, und Gott nicht ein König auch in dem Sinne sein, in welchem der König nicht Gott ist.

Man sagt: wie kann das Verhältnis zwischen Gottes Willen und unserm Willen verglichen werden mit dem Verhältnis zwischen unserm Willen und unsern Trieben? Ist nicht das Verhältnis zwischen Willen und Willen überhaupt unvergleichbar mit dem Verhältnis zwischen Willen und Trieben? Ist Wille nicht etwas unsagbar Höheres als Triebe?

Gewiß; aber gibt man denn nicht zu, ja behauptet man nicht vielmehr, daß Gottes Wille ebenso etwas unsagbar Höheres als unser Wille sei? Der gleiche Name darf uns nicht irren, und der ungleiche nicht verwirren. Und nichts hindert, daß bei aller Unvergleichbarkeit unserer Triebe mit unserm Willen und unseres Willens mit dem göttlichen Willen doch das aufsteigende Verhältnis derselben, ja, wenn man will, die Unvergleichbarkeit jedes Niedern mit seinem Höhern vergleichbar sei. Was also unser Trieb gegen unsern unvergleichbar höhern Willen kann, wird unser Wille gegen Gottes unvergleichbar höhern Willen können, trotzdem, daß er desselben Geistes ist. Hiermit aber hat unser Wille die Freiheit, die man für ihn außer Gott sucht, ebenso gut in ihm; denn, ist die Möglichkeit des Widerstrebens gegen Gottes Willen auch

nicht die beſte Seite, ſo doch das gewiſſeſte Zeichen der Freiheit und Unabhängigkeit von dieſem Willen.

Ein rechter kräftiger Wille in uns aber vermag alles, was ihm innerlich widerſtrebt, endlich doch zu ſeinen Zwecken und Zielen zu lenken und zu ſtimmen. Das wird der göttliche Wille auch endlich mit allem menſchlichen Willen; ſogar noch beſſer und ſicherer, als aller menſchliche Wille mit dem, was er unter ſich hat. Dazu iſt Erziehung, Strafe und Lohn in der diesſeitigen und jenſeitigen Welt da. Das aber iſt nicht eine Furcht, ſondern eine Hoffnung und ein Troſt.

Man ſagt: aber ein Wille und noch ein Wille können im ſelben Geiſte gar nicht zuſammen beſtehen. Vielmehr iſt Wille ein- für allemal ein Höchſtes, mithin Einziges in dem Weſen, was ihn hat.

Ganz recht; aber hindert das, daß ein höheres Weſen dieſes Weſen in ſich hat und nun noch einen höheren Willen darüber in ſich hat, der für dieſes höhere Weſen nun erſt den Charakter des wahren Willens hat? Die Spitze eines Türmchens an dem Turm iſt, wenn ſchon zum Turme gehörig, doch nicht die Spitze dieſes Turmes und ſteht einer höhern und höchſten Spitze nicht im Wege, kann ſich vielmehr in gleichem Sinne damit richten. Und alſo iſt auch unſer Wille, wenn ſchon er immer Gottes bleibt, doch nicht der Wille Gottes, und Gottes Wille nicht der unſere, obſchon der unſere wohl zu Gottes Willen ſtimmen kann und ſoll.

Wir können uns freilich gar nicht denken, daß im Menſchen noch ein Wille neben dem andern Platz hat; natürlich, weil er ſeinem Begriffe und Weſen nach ein in der letzten Bewußtſeinseinheit des Menſchen Wurzelndes, ſie ſelbſt mit Konſtituierendes, Einigendes, und mithin Eines, iſt. Zwei ſind aber nicht Eins, und zwei

Willen gäben notwendig zwei Menſchen. Wir können uns auch gar nicht denken, daß unter unſerm Willen noch ein anderer Wille Platz habe; natürlich, weil er ſeinem Begriffe und Weſen nach der letzte Quell, die abſchließende Spitze aller bewußten Selbſttätigkeit im Menſchen, etwas das ganze Bewußtſeinsgebiet desſelben Beherrſchendes, hiemit ſelbſt Höchſtes, in dem Menſchen iſt; indem er unter dem Höchſten ſtände, wäre er nicht mehr das Höchſte, und mithin nicht mehr der Wille dieſes Menſchen. Alle dieſe Schwierigkeiten aber, die einen menſchlichen Willen neben oder unter dem menſchlichen Willen im ſelben Menſchen unmöglich machen, geſtatten den menſchlichen Willen neben dem menſchlichen Willen unter dem göttlichen Willen im ſelben Gotte, d. i. unter einer einheitlichen Spitze aller bewußten Selbſttätigkeit in Gott, den wir freilich gar nicht einmal mehr Willen nennen dürften, wenn wir zum Begriff und Weſen des Willens auch ſeine Niedrigkeit und Endlichkeit und Schranken in uns rechnen wollten.

Die Geſchäfte ſind in Gott geteilt; die Sorge für das Einzelne iſt den Einzelnen überlaſſen, und über den Regimentern der Einzelnen ſtehen Einzelne, das Regiment zu führen. Der höchſte Wille kann ſich um das Einzelne nicht kümmern, außer ſofern es in das Ganze greift. Wer vom höchſten Willen erwartet, wozu ein Wille unter ihm da iſt, der wird vergebens warten. So wenig beſchränkt das Inbegriffenſein unſers Willens mit Gottes höchſtem Willen im ſelben Geiſte die Selbſttätigkeit, die Freiheit unſers Willens, daß vielmehr Gottes Geiſt ſelbſt auf dieſe freie Tätigkeit des Einzelnen im Einzelnen gewieſen iſt. Für alles und für alle ſorgt ſein höchſter Wille, aber nur für alles und für alle im Zuſammenhange; ein jeder gehört zu dieſem Zuſammenhange, und inſofern ſorgt auch der höchſte Wille für jeden Einzelnen,

ſowie es am beſten in den allgemeinen Zuſammenhang paßt; der Einzelne kann handeln, wie er will; doch, wenn er nicht ſeinerſeits ſo will und handelt, wie es am beſten dahinein paßt, ſo wird die allgemeine Sorge Gottes dahin gehen, ihn dahin zu führen, und die Strafe Gottes endlich dazu zwingen. Nun will mancher um einer abſtruſen Freiheitsidee willen freilich auch dieſen ſchließlich alles Böſe bezwingenden Zwang nicht dulden. Aber es gibt auch widerſpenſtige Kinder, und einſt danken ſie es dem Vater doch, wenn ſie gezwungen ſind.

Aber, ſagt man, es handelt ſich bei der Anſicht, daß wir Teilweſen Gottes ſind, nicht bloß um Unterordnung unſeres Willens unter Gottes Willen, vielmehr um Aufgehen unſerer ganzen Perſon in Gott. Das Aufgehen einer Perſon in einer andern Perſon aber widerſpricht dem Begriffe der Perſönlichkeit. — Das Aufgehen gewiß, aber nicht das Eingehen darein. — Das Eingehen nicht minder; ſtatt einzugehen in eine andere Perſon ſteht die Perſon geſchloſſen und ſelbſtändig andern Perſonen gegenüber. — Ein Kreis nicht minder andern Kreiſen; aber hindert das, daß er mit ihnen zugleich von einem größeren Kreiſe umſchloſſen ſei? — Ein Kreis iſt keine Perſon. — Aber doch ſo geſchloſſen als eine Perſon, warum alſo die Perſon weniger umſchließbar als der Kreis?

Wohl wird man den Begriff der Perſönlichkeit ſo ſtellen können, daß auch das gemeinſame Eingehen in eine höhere Perſönlichkeit dazu nicht paßt. Aber es iſt ja ganz willkürlich, wozu man ihn paſſend machen will; ein jeder Philoſoph und Theolog paßt ihn für ſein Syſtem an, nur fragt ſich erſt, ob ſein Syſtem auch paßt. Ich ſage, ein Begriff der Perſönlichkeit, der das Eingehen in eine höhere Perſönlichkeit verbietet, iſt eben deshalb unpaſſend, weil er kein paſſendes Verhältnis zwiſchen unſerer und

der göttlichen Persönlichkeit, und hiemit kein befriedigendes theologisches und philosophisches System zuläßt. Schon deshalb nicht, weil er eine Person mit dem Charakter der Unendlichkeit neben Personen mit dem Charakter der Endlichkeit stellt, das Endliche aber dem Unendlichen nur einzuordnen, nicht nebenzuordnen ist. Und außerdem aus vielen andern Gründen nicht.

Nun aber, um zur anderen Seite der Frage uns zu wenden: wie verträgt sich Gottes Heiligkeit damit, daß er mit unseren Geistern auch unsere Sünden und Unvollkommenheiten in sich hat?

Wie beide Seiten der Schwierigkeit, so hängt auch beider Erledigung zusammen.

Man stelle nur die Begriffe von Gottes Heiligkeit so, nicht daß nichts, sondern daß alles damit geht, wie wir es in der Welt gehen sehen, und zugleich so, daß wir hoffen dürfen, daß es zu guten Zielen geht. Man lege an Gottes Heiligkeit denselben Maßstab nur erweiternd und steigernd an, wonach wir den Menschen messen — gebieten wir ja doch umgekehrt, den Menschen nach Gott zu messen; eins aber fordert das andere; — und man wird keinen Widerspruch mit Gottes Heiligkeit mehr finden. Wer aber den Begriff von Gottes Heiligkeit über die Vergleichbarkeit mit allem Menschlichen hinausrückt, trägt selbst die Schuld, daß er den Inhalt seines Begriffes nur im Begriffslosen findet, und daß die Heiligkeit des Menschen selbst kein Vorbild mehr im heiligen Gotte findet.

Unser Wille in seiner Freiheit, sich selber unabhängig vom höchsten Willen und diesem sogar ganz entgegen zu bestimmen, ist in seinem Verhältnis dazu ein Unwillkürliches für Gott. Auch die Güte eines Menschen aber beurteilen wir nur nach seinem Willen, als dem einheitlichen höchsten und letzten Quelle seiner bewußten Selbst-

tätigkeit, nicht nach dem, was unwillkürlich, ja, was ihm entgegen, in einem untern Gebiete seines Geistes auftaucht und geht. Genug, wenn der Wille, so viel an ihm ist, es im Sinne des Guten richtet, zu guten Zielen lenkt. Diesen Sinn aber hat die Weltordnung, welche zugleich die Ordnung des göttlichen Geistes ist.

Hängt es doch ganz einfach zusammen: wenn unser Wille nicht der Wille Gottes, sondern nur etwas tief unter Gottes Willen Stehendes oder gar demselben Zuwiderlaufendes ist, so ist auch unsere Sünde nicht die Sünde Gottes; denn Sünde eines Wesens ist Sache des Willens dieses Wesens und ist sonst nicht die Sünde dieses Wesens.

Gott für sündhaft erklären, weil unsere Sünde in ihm ist, wäre dasselbe, als eine Sinfonie für mißklingend erklären, weil Mißklänge in ihr enthalten sind. Sie wird es sein, wenn nicht auch die Auflösung derselben darin enthalten ist. Eine solche erwarten wir von Gott für alles Übel durch seinen Willen selbst. Und gewiß können wir eine sichrere Hoffnung auf die endliche Heilung und Versöhnung alles Übels stellen, wenn Gott solches wie einen Mißklang in den niedern Gebieten seines Lebens in höherer Harmonie aufzulösen hat, als wenn es wie ein äußerlicher Mißklang ihm gegenübertritt.

Den Weltgang mit einer Sinfonie zu vergleichen, ist ein oft gebrauchtes, und ebenso oft treffendes, Bild. Nur daß es nicht in dem treffen kann, worin ein endliches Bild überhaupt Unendliches nicht treffen kann. In unsern Musikstücken erwarten wir die Auflösung eines disharmonischen Akkordes vom je nächsten oder einer disharmonischen Akkordfolge von der je nächsten. Der enge Rahmen der Endlichkeit, in den das Stück gefaßt ist, der Abschluß in der Endlichkeit, der ihm gesetzt ist, — alles

muß sich ja vollenden in einer kurzen Stunde, — verlangt es so. Aber im Weltgange können die Disharmonien durch ein Jahrtausend reichen, um erst in einem zweiten ihre Auflösung zu finden; durch ein ganzes Leben, um erst in einem zweiten ihre Auflösung zu finden; und durch Abschlüsse in der Zeit geht es zu immer neuen und höheren Abschlüssen fort bis in die Ewigkeit. Doch wie vieles löst sich auch in kurzer Zeit, das Kleine im Kleinen, das Große im Großen des Raumes und der Zeit!

Die Auflösung des Übels kommt dadurch zustande und besteht darin, daß es in der Ordnung der Dinge, der es widerstrebt, Gegenwirkungen gegen sich hervorruft, die mit dem Übel wachsen und es endlich überwachsen, wodurch es nicht nur gehoben, sondern selbst in Gutes aufgehoben, ja zum Quelle eines neuen Guten wird, darin eben unterschieden von dem Guten, daß dieses unter den fördernden Mitwirkungen der allgemeinen Ordnung zum Quelle des höhern Guten, jenes, durch Gegenwirkungen umgewandt und umgewandelt zum Quelle des neuen Guten wird. Die Not ist Mutter der Erfindung; die überwundene Sünde Mutter neuer Tugend.

Diese Auflösung des Übels geht nicht blind vonstatten, sondern so wie das Übel nur Bedeutung im Reiche des Bewußten hat, so geht auch diese Auflösung desselben durch Einwirkungen auf das Bewußtsein und unter Einfluß des Bewußtseins vonstatten.

Der rechte menschliche Wille trägt mit Bewußtsein durch die von ihm abhängige menschliche Ordnung, so viel an ihm ist, zu der Verwirklichung der endlichen Auflösung alles Übels bei. Wer an Gott glaubt, darf auch glauben, daß der göttliche Wille mit seinem alles übereichenden Bewußtsein durch die von ihm abhängige göttliche Ordnung, so viel an ihm ist, das ist das Höchste,

Allgemeinſte und Letzte dazu beitragen werde; und daß die rechte menſchliche Ordnung ſelbſt ein untergeordneter Teil der göttlichen Ordnung ſei.

Der ſchlechte menſchliche Wille widerſtrebt dieſer Ordnung, und kann ihr doch nicht auf die Dauer widerſtreben. Wer an ein ewiges Leben glaubt, darf auch glauben, daß das folgende Leben in dieſer Hinſicht nur der abſchließende Akt des jetzigen ſein werde, ſofern die im folgenden Leben auf den Böſen zurückſchlagenden Folgen ſeines diesſeitigen Tuns und Treibens ihn endlich doch nötigen werden, in dieſe Ordnung einzulenken.

Und zwar dürfen wir das eine und das andre darum glauben, weil wir die Richtung dazu ſchon in der Ordnung rings und in dem Diesſeits ſehen. Verallgemeinern, erweitern und ſteigern wir nur, was wir ſehen, da es ſich um das Allgemeinere, Weitere und Höhere deſſen handelt, was wir ſehen, und da ſich, was wir ſehen, ſchon ſelbſt in dieſem Sinne um ſo mehr verallgemeinert, erweitert, ſteigert, je mehr wir den Blick ins Allgemeine, Weite, Hohe richten. Das iſt das Erfahrungsprinzip des Glaubens.

Freilich, wenn wir uns nach menſchlicher Weiſe einen Gott beliebig denken und wünſchen könnten, möchten wir ihn vielleicht anders denken und wünſchen, als ſich mit dem Blicke auf die Welt verträgt, ſei es, daß wir ſie von ihm äußerlich abhängig oder in ihm inbegriffen denken; möchten uns ſein ganzes Weſen als vollkommene innere Harmonie denken, möchten die äußere Ausprägung dieſer Harmonie in dem von ihm abhängigen Weltgange und Weltzuſtande ſuchen, und für die Ausſicht auf eine ferne Auflöſung alles Übels das ganze Übel gleich ſelbſt aus der Welt geſchafft wünſchen. Umſonſt, Gott iſt nicht ſo, wie es im Sinne ſolcher Gedanken und Wünſche wäre.

Das Übel beſteht; es geht umher, wie ein brüllender Leue, und es hilft nichts, die Ohren davor zu verſtopfen, und die Augen davor zu verſchließen. Nun fragen wir, wie kam trotz Gottes, Schöpfers Himmels und der Erden und des Menſchen und des Menſchengeiſtes — mag man die Schöpfung als eine äußerliche oder innerliche faſſen — das Übel in die Welt, und dieſe ungeheure Arbeit, es erſt wieder zu heben, zu tilgen, zu verſöhnen? Hat Gott das Übel mit Willen geſchaffen, hat er's willig zugelaſſen, oder liegt es in einer unwillkürlichen Seite ſeiner Exiſtenz? Es bleibt nur dieſe Wahl.

Um Gottes unbegrenzter Güte willen verwirft man das erſte, um Gottes unbegrenzter Allmacht willen das dritte. Alſo er hat das Übel, die Sünde zugelaſſen. Warum? Um der geſchöpflichen Freiheit Raum zu laſſen; ja, wohl gar um der Liebe willen, denn, um Geſchöpfe zu haben, die er lieben konnte, ſo mußten ſie ihm an Freiheit ebenbürtig ſein. Wie kann man lieben, was maſchinenmäßig geht?

Mit ſolchen und ähnlichen Motiven ſucht man dem Menſchen die Zulaſſung der Sünde durch Gott begreiflich zu machen. Soweit freilich Erziehung, Geſetz und Sitte unter den Menſchen reichen, ſoweit ſie für die rechten gelten, laſſen ſie dem Menſchen die Freiheit nur im Guten, und zwingen, wo nötig und ſoweit ſie können, die Menſchen ſelbſt in dieſem Sinne. Gott allein, der ſelbſt nicht ſündigen kann oder will, ſelbſt nur die Freiheit Gutes zu wollen hat oder ſich vorbehalten hat, ſoll willig dem Menſchen, ſeinem Ebenbilde, die gleiche Freiheit zu dem, was ſein Geſetz verbietet und gebietet, gelaſſen haben? Warum ließ er ihm nicht auch die Freiheit bloß im Guten? man ſieht ja doch: es gibt auch ſo noch eine Freiheit. — Aber, ſagt man, das würde nicht den Begriff der Freiheit

voll erfüllen. — Es ſei, aber Gott nahm ihm damit die ſchlimme Hälfte, wenn er ihn halb erfüllte. — Aber es ging nicht, mit einer Freiheit des Geſchöpfes hängt nach der Natur ſeiner Endlichkeit die andere weſentlich zuſammen. — Wohl, ſo ſagt man dasſelbe, was ich ſage: es gibt etwas, wogegen Gottes Wille ſelbſt nicht kann; ſo muß man doch Gott zuletzt mit dem entſchuldigen, was, wenn man es gleich anfangs zugeſtände, die ganze Entſchuldigung unnötig machte, d. h. das Übel iſt nach einer unwillkürlichen, will man, nach einer metaphyſiſchen, Notwendigkeit da.

Wäre es wahr, daß Gott die Sünde, das moraliſche Übel, zuließ um der Freiheit der Geſchöpfe willen, woher, warum das unſagbare phyſiſche Übel, was ohne Freiheit die freien Geſchöpfe trifft? — Das iſt zur Strafe ihrer Sünden da. — Aber ſtraft auch ein Menſch um deſſentwillen, was er zuläßt? Hat er auch ewige Höllen für zeitliche Sünden? Läßt er auch die Kinder die Strafe der Schuld der Eltern tragen? Verhängt er auch Verheerungen ohne Unterſchied über Gerechte und Ungerechte? Wenn man mit menſchlichen Motiven erklären will, ſo ſollte man das Höchſte, Edelſte und Beſte, was es im Menſchlichen gibt, bei Gott zum Anhalt nehmen; und wenn man nicht damit erklären will, weil Gott über alle menſchlichen Motive erhaben ſei, ſo ſollte man ihn überhaupt nicht lieben, ſtrafen und rächen laſſen, wie den Menſchen, nicht gar ſeine Erhabenheit über die Menſchlichkeit benutzen, ihm Unmenſchlichkeiten beizulegen, in denen der menſchliche Tyrann ein willkommenes Muſter findet.

Und die Leiden der Tiere, die nicht ſündigen können, ſind auch dieſe um der Strafe der Sünde willen da, oder wozu ſind ſie ſonſt doch da? — Das gehört zu

den unerforſchlichen Geheimniſſen Gottes. — So wird zuletzt die ganze Erklärung ein unerforſchliches Geheimnis, iſt nur ein Irrlicht, das ſeinen Weg durch das Geſtändnis abſchließt, uns in einem Dunkel, aus dem kein Ausweg, umhergeführt zu haben.

Nach all dem ziehe ich ebenſo wegen ihrer einfachen Klarheit als Tröſtlichkeit, als natürlichen Folge aus unſerem Prinzip, die andre Anſicht vor, daß der allgemeine Grund des Übels, ſoweit ſolches in der Welt beſteht, unabhängig zwar nicht von Gott, aber von ſeinem Willen beſteht, ſein Wille vielmehr nur die Tendenz hat, es immer mehr zu beſſern und zum Mittel des Beſſern ſelbſt zu machen, nicht anders als der rechte Menſchenwille, nur in dem anders, was der Begriff des Höchſten andres aus ihm macht, das iſt, daß er in dieſer Hinſicht eine alles überreichende und ſchließlich alles beſiegende Gewalt hat; nicht im Augenblicke, nicht über jedes Übel einzeln, vielmehr, unendlich wie er iſt, erſt in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit am ganzen Zuſammenhange deſſen, was darin iſt, ſich erfüllt.

Unſtreitig heißt das, etwas von der Allmacht, zwar nicht Gottes —, denn alles, was geſchieht, geſchieht immer nur durch Gott, in Gott; aber etwas von der Allmacht ſeines höchſten Willens opfern. Aber es heißt nur, ſo viel opfern, daß uns möglich wird, wahrhaftes Vertrauen auf ſeinen Willen in jeder höchſten und letzten Inſtanz — für jede niedere aber gibt's auch niedere Willen und niedere Kräfte in Gott — zu behalten. Wer das Übel, ſei es durch Gottes freien Willen oder freie Zulaſſung entſtehen, beſtehen läßt, damit nichts ſeinem Willen entzogen ſei, der ſieht in ſeinem Willen eben damit etwas, was das Übel will oder willig zuläßt. Wer das Übel unabhängig von Gottes Willen in Gott entſtehen, be-

ſtehen läßt, der kann dieſen Willen, wie den des rechten Menſchen, als rein dem Übel entgegenwirkend halten, und ſich mit vollem Vertrauen darauf ſtützen, daß, wenn ſchon der rechte menſchliche Wille ſo viel vermag, das Übel im kleinen Kreiſe deſſen, was von ihm abhängt, zum Beſſern zu kehren (ſofort gelingt es freilich nicht), der göttliche Wille, über alles reichend, endlich alles in dieſer Hinſicht vermögen wird, und (mag er auch eine Ewigkeit dazu brauchen, das unendliche Übel einer unendlichen Welt zu beſſern und zu heilen), doch für jedes endliche Übel endlicher Weſen auch endliche Mittel der Beſſerung und Heilung in der unendlichen Fülle ſeiner endlichen Mittel finden wird. Die Beſſerung und Heilung alles Übels in der Welt mag immerhin ein Ideal ſein, dem aber die Wirklichkeit im Wege der Endlichkeiten immer mehr entgegengeht. Hat ſich doch das Chaos ſchon in die Pracht des blauen Himmels, der leuchtenden Sterne, der blühenden Erde geklärt; die chriſtlichen Ideen haben über das rohe Heidentum geſiegt; die Torturen des Gerichtes beſtehen nicht mehr; vielleicht werden im Fortſchritte der Dinge einſt auch die Torturen der Natur gemildert werden oder aufhören. Blickt auf das Ganze, und der Fortſchritt iſt doch ſichtbar. Und geſetzt, es wäre keiner, würde man Gott mehr durch den Glauben ehren, daß er eine Welt, die keiner Beſſerung fähig, aus ſich herausgeſtellt, nachdem er eine beſſere doch ſchaffen konnte, als daß er ſolche unwillkürlich in ſich trage?

Oder geſetzt, daß hinter dem geheilten und verſöhnten Übel immer neues Übel aus dem Grunde der Dinge auftauchte, ſo daß Gottes Arbeit nicht nur nie endete, ſondern nie abnähme, — ich ſage nicht, daß ich das letzte Geheimnis in dieſer Hinſicht ergründet habe — wird es den Troſt deſſen, der vom Übel betroffen iſt,

vermindern, zu wiſſen, daß nicht nur ſein Übel, ſondern auch alles Übel, was hinter ſeinem erwachſen wird, der Heilung und Verſöhnung wie ſeins dereinſt entgegengeht?

Sind alle Geſchöpfe in Gott, ſo fühlt Gott in ſich das Übel aller, moraliſches, phyſiſches, es trage, welchen Namen es immer will, darunter meins, und würde es als eigenes Übel fühlen, wenn nicht ſeine Güte und Befriedigung eben in der zuſammenhängenden Auflöſung alles deſſen, was er in untern Gebieten ſeines Weſens als disharmoniſch fühlt, beſtände, und ſein darauf gerichtetes Trachten nicht die Gewißheit der Erfüllung in ſich trüge. Er kann mein Übel nicht gleich heben, er kann es auch nicht einzeln heben, aber er kann es einſtens heben, er kann es mit anderm durch die zuſammenhängende Verwendung ſeiner Mittel endlich heben, und er muß es endlich heben, denn ſonſt bleibt es ſeins. Einen feſtern zugleich und ſtärkern Troſt gibt es nicht im ſchlimmſten Leiden, und ich denke mancher Zeit, in der ich ihn gefunden. An ihn kann man ſich halten, wenn nichts mehr reicht; denn er reicht über alles, ſo wahr Gott über alles und unſer jenſeitiges Leben über das diesſeitige in Gottes ewigem reicht; er überreicht den Tod, der mit dem Anfang eines neuen Lebens in ſeinem ewigen Leben einen Anfang neuer Mittel bringt.

Aber nur für die in Gott, nicht neben Gott Stehenden, iſt dieſer Troſt zu finden; nur für die unter einer Allmacht Stehenden, welche alles Übel endlich und im Zuſammenhange heben kann, und unter einem Willen, der ſich im Sinne dieſer Allmacht richtet, die Kräfte dieſer Allmacht richtet, nicht unter einer Allmacht, die alles Übel vom Anfange herein, ſofort oder einzeln heben konnte, und einem Willen, der nicht will, was er mit dieſer Allmacht könnte.

Wie der heutige gemeine Glaube ist, hängt das feste Vertrauen auf Gott nur an dem Bedürfnisse dieses Vertrauens, ein Bedürfnis, was freilich so groß ist, daß es die größten Widersprüche überwindet; doch mancher verzweifelt auch bei diesen Widersprüchen. Man gebe Gottes Willen im Sinne unseres Prinzipes nicht mehr noch weniger, als was eines höchsten Willens über allem menschlichen, im Ausgange der Betrachtung von dem menschlichen Willen, ist, und man wird keine Widersprüche mehr zu überwinden finden, wird die trostreichste Aussicht auf Gottes Willen bauen können, und wird sie mit wachsender Schärfe des Blickes sich immer mehr erhellen sehen. Man wolle mehr auf Gottes Willen legen, und man wird Widerspruch auf Widerspruch sich erheben sehen, und nur in der Verdunkelung des Blickes noch Rettung des Vertrauens finden.

Wohl dürfen wir sagen: Gott kann alles, was er will; aber er will nur, was er kann; und es ist vieles, was er nicht kann; er kann weder das Übel wollen, noch kann er es auf einmal heben; aber er will es heben, so weit und so schnell und so vollständig, als er es kann; zu dieser Vollständigkeit aber gehört eine Ewigkeit. Man sucht die Allmacht des göttlichen Willens gleich in jedem Löffel, und sie ruht bloß in der ganzen Schüssel.

Niemand kann Gott sehen, und so leugnen viele Gott. Einer der allgemeinsten und stärksten Gründe, ihn zu leugnen, aber ist der, daß man auch die Welt nicht so beschaffen sieht, daß sie der Voraussetzung der unbegrenzten Güte und unbegrenzten Allmacht eines darin waltenden Gottes zugleich entspräche, nachdem man doch gelehrt worden ist, beide Voraussetzungen im Gedanken Gottes zu verbinden. Man lasse die Voraussetzung der boden-

losen Allmacht Gottes fallen, und der Grund gegen Gott wird damit fallen.

Dann wird man die Weltordnung so sehen, wie sie der Voraussetzung eines guten Geistes, der die Welt nach Gesetzen in der Richtung auf Zwecke im Sinne von Ideen regiert, entspricht. Nun mag zwar, wer die Freiheit im menschlichen Walten vermißt, sie auch in der Verwaltung der Welt vermissen; doch, so wenig er deshalb den menschlichen Geist und Willen leugnen kann, daß er die Freiheit derselben vermißt, wird er den göttlichen Geist und Willen deshalb leugnen können. Wer aber Freiheit im einzelnen Menschen findet, wird um so höhere Freiheit in der Schöpfung und Geschichte der Menschen finden, und eine Abhängigkeit derselben von einem freien wie jener von einem unfreien Willen anerkennen können. Auch mag es einen dritten geben, der den letzten Einheitspunkt von Gesetz und Freiheit im Willen Gottes selber findet. Also hängt die Frage nach eines göttlichen Geistes und Willens Dasein und Walten in der Welt gar nicht an der Frage seiner Freiheit. Und gern verlassen wir diese dunkle Frage, die ihre Dunkelheit in alles mischt, worein sie selbst sich mischt, nachdem sich gezeigt, sie hat sich hier nicht einzumischen.

Wunderlich aber, daß vor allem die, welche dem Willen des Menschen die Freiheit bestreiten, ohne damit das Dasein und Wirken eines menschlichen Willens bestreiten zu können, doch damit, daß sie der Welt die Freiheit bestreiten, das Dasein und Walten eines göttlichen Willens darin bestreiten zu können meinen.

Und was anders ist zuletzt der ganze Einwand, den wir betrachtet haben, der schwerste vielleicht gegen

unſere ganze Lehre, als ein Einwand gegen jenes ſchönſte Wort der Bibellehre, daß wir in Gott leben, weben und ſind, und er in uns?[15]) was anders unſere Lehre, als die klare Auslegung dieſes Wortes, eines Wortes, das die Wortgläubigen wohl auch im Munde führen, doch nicht in Kopf und Herzen? ſonſt würden ſie in Kopf und Herzen den Inhalt dieſer Lehre tragen, die eben nichts iſt als die Erläuterung und Folgerung dieſes Wortes.

Es iſt ein Wort, gleich fruchtbar für das Fühlen, Tun und Denken, gleich heilſam und gleich ſchön, gleich einfach, klar und wahr, wenn es genommen wird, ſo wie es lautet, wogegen der Verſtand alle Kräfte angeſtrengt hat, es alſo mißzuverſtehen, daß ſeine Früchte verkümmern und verdorren und ſeine Klarheit erliſcht. Doch iſt es nur das Hauptwort eines allgemeinern Satzes.

Können die Menſchengeiſter im höchſten Geiſte leben, weben, ſein, ſo können auch noch höhere als die Menſchengeiſter im höchſten Geiſte leben, weben, ſein, und können die niederen in den höheren und dadurch in dem höchſten ſein.

Und daß dies nicht bloß denkbar, daß es wirklich ſo, iſt's, was wir nun betrachten wollen, indem wir zuſehen, wie ſich die himmliſchen Geiſter in ihren Körpern ſpiegeln, wie ſich die Verhältniſſe der himmliſchen Geiſter in den Verhältniſſen ihrer Körper ſpiegeln, und wie mit dem Spiegeln das Tragen zuſammenhängt.

IX.

Die Seele der Gestirne und der Welt.

„Und es sind himmlische Körper, und irdische Körper. Aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen, und eine andere die irdischen.“ (1. Kor. 15, 40.)

Die Ansicht, daß den himmlischen Körpern auch himmlische Seelen inwohnen, erscheint der heutigen Welt so fremd, daß man sich nur wundern kann, wie sie einer frühern Welt so natürlich erscheinen konnte, und erst aufhören können wird, sich darüber zu wundern, wenn sie einer spätern Welt wieder ebenso natürlich erscheinen wird.

Alle Gründe, die man heutzutage dafür aufstellen kann, prallen ab und zerstieben am Fels der versteinerten Ansicht, daß die Erde ein Stein sei. Auch diese flüchtige Welle wird dies Schicksal haben; doch wird der Fels endlich unterwaschen und stürzen, und ein lebendiges Meer darüber gehen.

Man kann die Äpfel nicht dadurch reif machen, daß man den Baum schüttelt; zuletzt fallen sie von selbst in den Schoß; man braucht sich nur unter den Baum zu setzen. Doch schüttl' ich immer von neuem, zu sehen, ob noch nichts reif ist.

Die Blätter spielen an der Eiche, und meinen, sie sei bloß ein fester Tummelplatz für ihr Spiel. So meinen es die Menschen heutzutage noch mit der Erde, und sind so blind wie die Blätter.

Das Pünktlein über dem i ist eitel auf seine Stellung; der Mensch über der Erde ist ebenso eitel auf

ſeine Stellung, und es iſt ein gleich eitler Traum, daß ſie über dem ſtehen, worin ſie ſtehen.

Das Auge des Menſchen iſt ein ſehender Teil eines Sehenden, auch der Menſch iſt ein ſehender Teil eines Sehenden; aber er ſieht es nicht.

Die heutige Weltanſchauung hat das Auge des Flohes auf dem Stiere; der Floh würde den Stier für lebendig halten, wenn er hüpfte wie ein Floh mit den Flöhen. Der Stier aber wandelt langſam mit den Stieren der Herde, gehorſam folgend dem Stabe des Hirten.

Der ältere Fichte ſagt einmal: „Der geſamte Weg, den die Menſchheit hienieden macht, iſt nichts anderes, als ein Zurückgehen zu dem Punkte, auf welchem ſie gleich anfangs ſtand, und beabſichtigt nichts, als die Rückkehr zu ſeinem Urſprunge. Nur ſoll die Menſchheit dieſen Weg auf ihren eigenen Füßen gehen; mit eigener Kraft ſoll ſie ſich wieder zu dem machen, was ſie ohne alles ihr Zutun geweſen; und *darum* mußte ſie aufhören, es zu ſein.“ (J. G. Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Sämtl. Werke VII. S. 12.)

Fichte ſagt hiemit, *warum* jener natürlichſte Glaube, mit dem die Welt ſozuſagen geboren ward, in der erwachſenden Welt nicht mehr beſteht, und ſagt zugleich damit, daß er in der erwachſenen Welt wieder beſtehen wird. Aus dem tiefſten Grunde der Natur ſcheinbar grundlos entſtanden, offenbart wenn irgendeiner, iſt er nur erloſchen, um dereinſt mit hellerm, klarerm, höherm, von der Menſchheit ſelbſt innerlich erarbeitetem, Bewußtſein wiederzuerſtehen, dem Bewußtſein ſeiner Gründe, ſeines ganzen reichen Inhaltes und ſeiner Folgen; und dann kraft einer Philoſophie und Theologie fortzubeſtehen, die

mit ihm neu erſtanden ſich die Hand reichen werden, indes er jetzt durch die Kräfte, mit denen ſie einander wechſelſeits niederhalten, mit niedergehalten wird.

Zwar nicht ſo ſehr, daß die Hoffnung ſeines neuen Erwachens ganz auf eine ferne Zukunft angewieſen bliebe. Hat er doch nach langem tiefem Schlummer in meinem Glauben ſchon ein helles Auge wieder aufgeſchlagen; die Sonne ſteigt, und andre Augen werden folgen. Und wenn ich ungeduldig, allein zu wachen, mich anſtrenge, die um mich Schlafenden zu wecken, ſo rührt ſich's hier und da.

Überblick' ich's, zähl's und wäg's, ſo hab' ich mich wirklich gar nicht zu beklagen. Im Gegenteil: 1) Ein Wiener Polizeirat, 2) ein deutſcher Koloniſt, der nach Amerika übergeſiedelt iſt, und 3) ein weſtindiſcher Kaufmann, der nach Paris übergeſiedelt iſt, haben ſich (bei zufälliger Anweſenheit) perſönlich rückhaltslos bei mir zur Lehre des Zend-Aveſta von der Seele der Geſtirne bekannt; nur daß der nordamerikaniſche Deutſche die Stellung des Menſchen zum Geiſte der Erde viel zu wenig demokratiſch gehalten fand, und mir wichtige Verfaſſungsänderungen vorſchlug, auf die ich doch nicht eingehen mochte.

Welche Ausſichten für eine neugeborene Anſicht, die ihre erſten Wurzeln gleich durch entlegene Länder und Meere ſchlägt! Und wie beſchämend für Philoſophen und Theologen, ſich Polizeiräte, Koloniſten und Handelsleute an Einſicht in dieſen Dingen vorangehen zu ſehen!

Mehr als ſcherzhaft beweiſen doch die vorigen Beiſpiele, zu denen ſich ja noch einige fügen ließen, daß der alte Naturglaube ſelbſt der, von der Philoſophie und Theologie, wie ſie heute noch gilt, vorgezogenen Anſicht, wie ſie ringsum gilt, nicht ſo hart widerſpricht, um nicht

in dem, was von naturwüchsigem Grunde noch übrig ist, was freilich wenig genug ist, nach erforderlicher Beackerung wieder einwurzeln zu können.

Und so ergreif' ich noch einmal den Pflug zum Ackern auf dem widerspenstigen Boden, dessen immer tiefer und tiefer gehende Verwitterung unter dem Einflusse des Himmels freilich die wirksamste und fruchtbringendste Beackerung ist, an der zuletzt auch der Erfolg des Ganges dieses Pfluges hängt.

„Der Mensch ist Maß und Messer der Schöpfung."

Ebenso wie die Beseelung des Menschen den Ausgang und den Stützpunkt für die Ansicht von der Beseelung aller andern Geschöpfe, welche mit ihm dieselbe Erde bewohnen, bildet, hat die Beseelung der Erde den Ausgang und den Stützpunkt für die Ansicht von der Beseelung aller anderen Gestirne, welche mit der Erde zugleich denselben Himmel bewohnen, zu bilden. Für die Beseelung der Erde selbst aber hat wieder die Beseelung des Menschen den Ausgang und den Stützpunkt zu bilden. So ist es auch hier die Tatsache unsrer eigenen Beseelung, an der zuletzt das ganze Schlußgefüge hängt.

Freilich wollen selbst neuerdings manche eine Analogie der Erde mit andern Himmelskörpern so wenig gestatten, daß sie nicht einmal die Bewohnbarkeit andrer Gestirne auf Grund dieser Analogie zugeben mögen. Und in der Tat, ist nicht der Schluß von einem Himmelskörper auf alle gewagt? Aber erinnern wir uns, daß jedem Menschen auch nur ein einziger Fall zu Gebote steht, um den Schluß auf die Beseelung aller andern Menschen und Tiere darauf zu gründen, der Fall der Beseelung des eigenen Körpers. Nun gibt es auch

einige, welche die Beseelung der Tiere auf Grund dieser Analogie nicht zugeben mögen; wir wollen aber die Zeit ebensowenig verderben, jene als diese zu widerlegen.

Im übrigen ist es ja möglich, daß es auch Leichname und Auswurfsstoffe im Himmel gibt. Nur daß nicht der ganze Himmel ein Kirchhof sei.

Nach der heutigen gemeinen Ansicht, wie Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie ist er es aber; und also wird es gelten, vor unsern Gründen, daß er es nicht ist, ihre Gründe, daß er es ist, zu hören.

Die Lehre von der Seele der Gestirne teilt sich hienach wie die von der Pflanzenseele des näheren in die Widerlegung der Gegengründe und in die Aufstellung positiver Gründe dafür, wovon erstere bloß als vorbereitend für die letztere zu gelten hat. Hier von beiden nur so weit, daß die Hauptpunkte deutlich ins Licht treten. Wer an keinem besondern Einwande hängt, kann die ganze Widerlegung der Einwände überschlagen, und sich nur an die positiven Argumente halten, die auch hier das Durchschlagende bleiben; wer an einem Einwande hängt, kann ihn unter den folgenden aufsuchen, und sich's ersparen, auch mit denen, die er selbst nicht schlagend findet, sich herumzuschlagen. Übrigens hängen alle nur an wenigen Wurzeln, mit deren Durchschneidung alle fallen.

Die Gegengründe.

Die im 4. Kapitel besprochenen allgemeinen Gegengründe gegen jede Ausdehnung des Seelenreiches über die Menschen- und Tierwelt hinaus bilden auch bei der Seelenfrage der Gestirne den Kern und die Unterlage aller besondern.

Der gemeinen Ansicht namentlich widerstrebt es, ein so trocknes, keine Spur von freier Willkür verratendes, Wesen wie die Erde beseelt zu denken. Die Naturwissenschaft, tiefer gehend, sieht die Erde als ein rein astronomisches, geologisches, meteorologisches, physikalisches Wesen auch so rein astronomischen, geologischen, meteorologischen, physikalischen Gesetzen gehorchen, daß sie von einer Seele ebensowenig eine Andeutung, als für ein Seelenwirken einen Platz findet. Der Materialismus, auf den Schultern der Naturwissenschaft den Himmel stürmend, findet in anatomischen und physiologischen Tatsachen den strikten Gegenbeweis gegen eine Seele der Erde; denn danach ist Seele bloß ein Produkt des Nervensystems. Der Idealismus, wie der Adler nach der Sonne fliegend und die Erde dabei mit dem Schwanze betrachtend, erhebt ideelle Schwierigkeiten aus dem Gesichtspunkte der Ideen der Selbständigkeit, Freiheit, Individualität, Persönlichkeit usw. Die Theologie, im offiziell garantierten Besitzstande des Himmels selbst, findet die Beseelung der Gestirne nicht unter den Dogmen, die ihr diesen Besitzstand sichern, will heidnischen Göttern keinen Eingang in den Himmel gestatten und keine Zwischenwand zwischen uns und Gott errichten.

Alle diese Schwierigkeiten erheben sich wie die Köpfe der Hydra von neuem, so oft man sie einzeln abschlägt, bis einmal die ganze, das Feld des Geistes verödende, Hydra niedergeschlagen sein wird, das ist die Ansicht, welche Gott aus der Natur heraushebt und sie tot unter ihm zurückläßt. Doch, wenn die Herkulesarbeit nicht gleich gelingt, schmücken wir derweil mit den abgeschlagenen Köpfen das Zimmer.

Die ganze Schwierigkeit der gemeinen Meinung und der Naturwissenschaft hängt zuletzt nur daran,

daß man die Erde ſtatt als das, was ſie iſt, als ein, die Geſamtheit ihrer Organismen aus ſich entwickelndes, in ſich verknüpfendes und Verknüpfungspunkte in denſelben findendes, zuſammenhängendes materielles Syſtem anzuſehen, vielmehr als etwas ihren Organismen Äußerliches, als etwas denſelben Gegenüber faßt, was ſie doch weder aſtronomiſch iſt, denn ſie bewegt ſich als ein untrennbares Ganze mit ihren Menſchen, Tieren, Pflanzen um die Sonne, und der Menſch trägt wie der Stein durch ſeine Schwere zu ihrem Schwerpunkt bei; — noch geologiſch, denn die organiſchen Reiche haben ſich im Zuſammenhange der Entwickelungsepochen der Erde mit entwickelt, und ihre Reſte liegen noch darin begraben; — noch meteorologiſch, denn die Luft der Erde iſt zugleich der Atem des Menſchen, ihr Druck hält das Blut in ſeinen Adern und den Schenkelkopf in ſeiner Pfanne zurück; — noch phyſikaliſch, denn das Geſetz der Erhaltung der lebendigen Kräfte der Erde beſteht nur im Zuſammenhang des Menſchen und der Erde; — noch chemiſch, denn der ganze Menſch iſt von Erde und wird wieder zur Erde werden; — noch endlich teleologiſch, denn alles, was hier einzeln aufgeführt iſt, ſamt dem, was nicht mit aufgeführt iſt, iſt ſo zweckmäßig zu einem Ganzen ineinander gepaßt und verrechnet, als alles in unſerm eigenen kleinen Leibe, der hiemit ſelbſt zweckmäßig eingeht in das größere Ganze.

Ich will ein Bild geben; es iſt freilich nur ein Bild. Denken wir uns eine große runde Scheibe, die gut und feſt in ſich zuſammenhängt. Es kommt jemand mit einem Hohleiſen und ſchlägt kleine runde Scheiben heraus und legt ſie auf einen Haufen beiſeite.

Wie werden wir die große runde Scheibe nachher

nennen? — Durchlöchert. — Und das Haufwerk der kleinen runden Scheiben? — Ein Stückwerk.

Die große runde ganze Scheibe ist die Erde, die wirklich ganze, das fest und innig in sich zusammenhängende irdische Reich; die kleinen runden Scheiben sind die Organismen, die man herausschlägt, und als Menschen, Tiere, Pflanzen für sich in den Haufen des organischen Reiches zusammenlegt.

Ist nicht wirklich das irdische Reich durchlöchert, wenn man Menschen, Tiere, Pflanzen aus dem Verbande desselben herausnimmt, kann man nicht die Löcher mit Fingern zeigen; und sind nicht wirklich die Organismen dann nur noch ein Haufen Stücke? Denn in der Tat, wie sie zum Zusammenhange des irdischen Reiches beitragen, hängen sie von der andern Seite dadurch zusammen; beides voneinander trennen, heißt zugleich den Zusammenhang eines jeden für sich trennen.

Einem jeden Scheibchen gibt man seine Seele; wie aber kann die durchlöcherte Scheibe noch Anspruch auf Seele machen? Natürlich nicht; aber wer heißt denn, sie durchlöchern? Wie kann die ganze Scheibe auf weniger Seele Anspruch machen, als ihre Teilscheiben, da sie solche in nur höherem Sinne teilhaft inbegreift, als diese ihren eigenen Inhalt inbegreifen?

Natürlich, ein Schema, ein Bild kann nicht in aller Hinsicht treffen. Das vorige stellt nur in allgemeinster und rohster Weise, vielleicht aber eben darum um so treffender, die rohe Weise dar, wie man die Erde und in weiterem Sinne die Welt betrachtet und behandelt. Die Welt, die Erde ist keine gleichförmige Scheibe. Wohlan, so unterscheide man, doch scheide nicht, wo bloß zu unter-

ſcheiden! Wieviel gibt's in uns ſelbſt zu unterſcheiden, was nicht geſchieden iſt!

Sind Menſchen, Tiere, Pflanzen auf die Erde herabgefallen, daß man ſie als etwas bloß äußerlich Daraufgeſetztes betrachten kann? Oder ſind Menſchen, Tiere, Pflanzen von der Erde abgefallen, daß man ſie als etwas davon Getrenntes oder davon Trennbares betrachten kann? Oder iſt ihr Beſtand in Abſonderung davon nur denkbar? Nichts von allem. Sie ſind Sache der inneren Entwickelung der Erde, Beſtandſtücke einer in ihr vorgegangenen, durch eigene Kräfte vollzogenen, Gliederung, haben auch heute nur als ſolche Beſtand und Beſtandfähigkeit.

Das von Anbeginn wie noch heute in ſich zuſammenhängende irdiſche Syſtem, eins von den, der Form nach in ſich geſchloſſenen, weit voneinander ſchwebenden, materiellen Syſtemen des Himmels, hat ſich im Laufe ſeiner Entwickelung in große, das Ganze unterbauende, das Ganze umfangende und durch das Ganze ziehende, verhältnismäßig einfache, Teilſyſteme, Erdreich, Waſſer, Luft, und kleinere, der Form nach geſchloſſene, aus jenen zuſammengeſetzte Syſteme, das ſind die einzelnen Organismen, gegliedert, und dieſe weiter nach demſelben Prinzipe in große, das Ganze jedes Organismus unterbauende, umfangende und durchziehende, verhältnismäßig einfache Teilſyſteme, Knochen, Häute, Nerven, Adern, und kleinere, der Form nach geſchloſſene, aus jenen zuſammengeſetzte, Syſteme, das ſind die einzelnen Organe, untergegliedert. Und von der erſten zur letzten Stufe der Gliederung iſt keine Trennung in Stoffen, Wirken, Zwecken ſichtbar.

Wie es mit der Organiſation iſt, iſt es mit dem Leben. Die großen Perioden des Tages und des Jahres, indem ſie das Leben der ganzen Erde regeln, regeln hiemit

in allgemeinſter Weiſe auch das aller ihrer Organismen in Schlaf und Wachen, Tätigkeit und Ruhe, und gliedern ſich in jedem derſelben wieder in kleinere, ihm eigene Unterperioden.

Blätter und Blüten einer Pflanze hängen äußerlich am Stengel; Fleiſch und Nerven eines Tieres hängen äußerlich am Knochen; das ganze Pflanzenreich und Tierreich hängt wieder äußerlich am Erdboden. Hier gibt's ein äußerliches Gegenüber. Aber Blätter, Blüten und Stengel verknüpfen ſich ſtofflich, wirkend, zweckvoll in der Pflanze; die ganze Pflanze hat alle dieſe Teile nur innerlich ſich gegenüber; Fleiſch, Nerven und Knochen verknüpfen ſich ſtofflich, wirkend, zweckvoll im Tiere; das ganze Tier hat alle dieſe Teile nur innerlich ſich gegenüber; Tierreich, Pflanzenreich und Erdreich verknüpfen ſich endlich in der ganzen Erde; auch ſie hat alle dieſe Teile nur innerlich ſich gegenüber; ſofern man doch begrifflich jedem Ganzen als ſolchem ſeine Teile als ſolche gegenüberſtellen kann. Das gibt das innere Gegenüber.

Nicht mehr als alles andere ſtellt das den Menſchen der Erde äußerlich gegenüber, daß er mit Freiheit über ihren Boden geht. Nur dem Boden, über den er geht, doch nicht der Erde, in die er mit dem Boden eingeht, ſteht er gegenüber, wie das, was unter dem Einfluſſe der Freiheit im Menſchen ſelber geht, (und wieviel geht doch in ſeinem Haupte frei!), zwar dem, worin der freie Gang im Menſchen die Stütze findet, doch nicht dem Menſchen, der beides einſchließt, gegenüberſteht.

Der Zweig, an dem Blatt und Blüte ſitzen, iſt einfacher als Blatt und Blüte gefügt, der Stamm, an dem die Zweige ſitzen, iſt einfacher als die Zweige gefügt; das Erdreich, an dem alle Stämme ſitzen, auf das ſich

alle Knochenſyſteme ſtützen, iſt wieder einfacher gefügt als Holz und Knochen, nicht wiederum Holz oder Knochen, doch ſo gefügt, daß Holz und Knochen feſt darin ſitzen, ſich feſt darauf ſtützen, ein zweckvoll zuſammenhängendes Ganze damit bilden können.

Das alles iſt nicht bildlich, iſt nicht Hypotheſe. Es iſt einfach und eigentlich geſagt, ſo wie es iſt. Das Verhältnis des Gliedes zum Leibe im Menſchen kehrt nicht nur vergleichungsweiſe in dem Verhältniſſe des Menſchen zu der Erde wieder; — wie vieles läuft doch gegen den Vergleich! — es ſetzt ſich vielmehr wirklich erweiternd und ſteigernd aus dem einen in das andere fort.

Umſonſt, alles das, was ich hier ſagte, habe ich ſchon im Zend-Aveſta in ſo viel Wendungen und Weiſen geſagt, daß es genug wäre, wenn es überhaupt etwas verfinge; aber man macht die Blinden und die mit Fleiß die Augen Schließenden nicht dadurch ſehend, daß man ihnen das Licht noch ſo nahe und in noch ſo viel Wendungen unter die Augen hält; ſie halten's einfach von ſich ab oder begreifen höchſtens den Talg und ſagen, das ſei noch kein Licht. Nachdem man alles zugegeben oder nicht zugegeben, bleibt man dabei ſtehen, in Menſchen und Tieren etwas auf die Erde äußerlich Aufgeſetztes, in den Pflanzen etwas in ſie Hineingeſtecktes und in der Frage nach einer Seele der Erde die Frage nach der Seele eines Globus oder kreiſenden Rades zu ſehen.

Zugleich der Grund und Kern und Fehler faſt aller Einwände gegen unſere Auffaſſung der Erde, von welcher Seite ſie auch gekommen ſind und ferner kommen werden, iſt in der Tat der, daß man die Erde ohne Organismen den Organismen gegenüberſtellt, und indem man bei jener vermißt, was dieſe haben, auch die Zeichen der Seele vermißt, die ſie haben, während die Erde mit den Orga-

nismen alles, was sie haben, hat, und indem sie mit ihnen auch die Verknüpfung derselben in nur höherem Sinne, als sie in sich verknüpft sind, hat, jeden in dem überbietet, was ihn zum Organismus und hiemit zum Seelenträger macht. Man steigert diesen Fehler durch den zweiten, daß man vom Träger einer Seele, die über alle irdischen erhaben ist, doch nur eine Wiederholung, statt Erweiterung und Steigerung dessen, womit irdische Körper ihre Seele spiegeln und tragen, verlangt, und jegliches Darüber als etwas Gegenlaufendes betrachtet.

Wir haben ein Buch, was den Namen der Welt trägt, von der es handelt, eine Sammlung des Allgemeinsten, was in allen einzelnen Lehren von dieser Welt zu finden, ein schätzbares Buch.[16]) Aber die Welt ist keine Sammlung. Und also gält' es auch noch einen Kosmos, welcher übergreifend über und durchgreifend durch alle einzelnen Lehren von der Natur die Bande wieder knüpfte, die mit dem Schnitte zwischen jenen Lehren durchschnitten worden sind, einem Schnitte, der in der frühsten Welt des Wissens noch nicht bestand, durch das Bedürfnis der Arbeitsteilung immer notwendiger, schneidender und scheidender geworden ist, und endlich heute als ein Schnitt der Sache gilt. Und dieser Kosmos, wo ist er zu finden? Zu *suchen* sicher in der Philosophie. Sie hat sogar dafür den Namen Naturphilosophie, sie hat sogar einen Aufbau der Naturphilosophie in stolzen Worten. Jetzt aber, von den Einwürfen der Naturwissenschaft zu denen der Philosophie uns wendend, sehen wir zu, was wir für das Gesuchte finden.

Ein *idealistischer* Philosoph*) findet den Anschauungen und Gründen des Zend-Avesta gegenüber ganz ein-

*) Fichtes Zeitschrift. 1854. S. 319.[17])

fach eine „petitio principii“ darin, daß ich den Menſchen als ein Glied der Erde rechne, der vielmehr „in einem ganz anderen Sinne, als die bloß von elektriſch-magnetiſchen Strömen durchkreiſte Erde, ein durchaus ſeelenvolles Daſein ſei.“

„Auch du, Brutus!“ möchte ich hier rufen; denn vom Idealiſten hätte ich doch eine idealere Anſicht von der Erde und eine einheitlichere Auffaſſung ihres Verhältniſſes zum Menſchen erwartet, als daß ſie ein phyſikaliſcher Apparat demſelben gegenüber ſei. Aber bei allem Streite mit dem Materialismus und aller Überhebung über die gemeine Anſicht in den Worten behält der heutige Idealismus eine verzweifelte Ähnlichkeit mit dem Materialismus in der Sache und gebärt der hohe Berg der idealiſtiſchen Naturphiloſophie mit ſeinem gewaltigen Kreiſen nur die Mäuslein der gemeinen Anſicht wieder. Meinerſeits weiß ich die petitio principii, daß ich den Menſchen als ein Glied der Erde rechne — ſoll die ſachliche Aufzeigung nun einmal als petitio principii gelten — nur mit der entſprechenden petitio principii zu entſchuldigen, die der Gegner ſelbſt begeht, wenn er doch auch die Saiten als Teile der Violine rechnet, und nicht als etwas denſelben gegenüber faßt, trotzdem, daß ſie etwas durchaus Klangreicheres ſind, als der bloß rohes Geräuſch gebende Kaſten der Violine. Die Saiten ſind freilich bloß auf die Violine äußerlich aufgeſpannt und laſſen ſich beliebig wieder davon trennen; der menſchliche Organismus hat ſich im Entwickelungsgange des irdiſchen Syſtemes mit entwickelt und iſt abſolut nicht davon trennbar; und hierin mag ein idealiſtiſcher Tiefſinn, dem man ja überhaupt ſo ſelten nachkommen kann, Grund finden, die Saiten vielmehr als Teile der Violine, denn die Menſchen als Teile der Erde zu rechnen.

Ein andrer idealistischer Gegner, mein Hauptgegner in Sachen der Seelenfrage, vermißt bei der Erde ebenso wie bei der Pflanze diejenige Selbständigkeit der übrigen Natur gegenüber, welche sie befähige, eine individuelle Seele zu tragen, und erklärt*) nach aller Mühe, die ich mir gegeben, sogar eine größere Unabhängigkeit und Selbständigkeit derselben, als der Mensch hat, zu beweisen: „Aber es ist dies keine Unabhängigkeit, welche sich die Erde selbst erkämpft, d. h. keine wirkliche, energische, die Abhängigkeit überwindende, sondern vielmehr eine tote, prozeßlose, abstrakte. Was also der Zend-Aveſta als ein Zeichen der höheren Selbständigkeit ansieht, ist vielmehr die Erscheinung eines unvollkommenen, nicht durchgeführten Lebensprozesses.“

Mir scheint hingegen das, was der Gegner sagt, Zeichen einer unvollkommenen, nicht durchgeführten, Anschauung der Erde, und eines vollkommenen Absehens von dem, was der Zend-Aveſta als Zeichen ihrer höheren Selbständigkeit ansieht und aufgezeigt hat, zu sein, wenn doch die ganze erste Entstehung, die ganze Fortentwickelung, der ganze Lebensprozeß des Menschen wie aller andern irdischen Geschöpfe, — und auf alles das ist hingezeigt — in der Selbstentfaltung der Erde mit begründet liegt, von ihr selbst erkämpft ist, in Abhängigkeit von ihr steht. Ist das tot, abstrakt, sieht das einem unvollkommenen nicht durchgeführten Lebensprozesse ähnlich? Der Gegner verwechselt offenbar das Erdreich mit der Erde.

Wieder von andrer idealistischer Seite wird mir eingehalten, daß, da doch die zweifellos beseelten Menschen und Tiere sich frei bewegen, dies bei der Erde fraglos nicht der Fall sei, das wichtigste Zeichen also der Freiheit

*) Allgem. Monatsschr. 1852. S. 1054.[18])

einer Seele fehle. Nun aber fällt alle Freiheit, die sich in der Entwickelungsgeschichte und dem Verkehr der ganzen Menschheit, wie in dem Gange und Tun der einzelnen Menschen kundgibt, in die Erde, fehlt also nicht der Erde. Und nachdem der Idealist soviel von einem Geiste der Menschheit gesprochen, sollte er auch die Freiheit seines Waltens nicht vermissen. Wer kann überhaupt sagen, daß es nicht im Sinne eines aufsteigenden Stufenbaues begründet sei, daß die innere Freiheit auf Kosten der äußeren wachse, zumal sich zeigen läßt, es ist so. Denn im Menschenhaupte selbst geht es unsäglich freier her, als der Mensch im ganzen mit seinen an den Boden gehefteten, an die Gesetze des Hebels und Pendels gebundenen Füßen äußerlich einhergehen kann; und so gehen die Menschen wieder unsäglich freier im Haupte der Erde — will man den Oberraum der Erde damit vergleichen, — einher, als diese selbst im ganzen äußerlich einhergehen kann.

Nachdem man aber unmittelbar auf die innerlich freie Regung der Erde weisen kann, hat es überhaupt keinen Sinn mehr, Zeichen derselben in äußerlich freier Bewegung erst zu suchen oder zu vermissen, denn nur auf jene kommt es bei der Frage an*). Säße auch ein Mensch ewig auf seinem Stuhle fest und regt' es sich nur frei in seinem Innern, wer dürfte deshalb sagen, er wäre nicht beseelt? Die Erde sitzt aber nicht einmal wie ein gebannter Mensch auf einem Stuhle oder wie der, darum

---

*) „Es nimmt sich immer seltsam aus, — sagt einmal Herbart — wenn man etwas, das unmittelbar vor Augen liegt, erst aus anderem schließt, was vielleicht nicht einmal den nämlichen Grad von Klarheit besitzt." (Herbart z. L. v. d. Freih. S. 26.)[19])

nicht minder beſeelte, Polyp am Felſen feſt; ſie bewegt ſich vielmehr im ganzen mit phyſiſcher Freiheit nur am Zügel eines großen Geſetzes, das den ganzen Haushalt des Himmels ſo regelt, daß zugleich ihr eigener ſicher und feſt beſteht.

Der Gang der Geſchöpfe iſt überhaupt nach ihren Verhältniſſen und Bedürfniſſen eingerichtet. So einfach alle Verhältniſſe des Himmels, ſo einfach der Gang der himmliſchen Geſchöpfe durch den Himmel; ſo unberechenbar verwickelt die irdiſchen Verhältniſſe, ſo unberechenbar verwickelt der Gang der irdiſchen Geſchöpfe auf der Erde. Was hätte auch die Erde, das himmliſche Geſchöpf, im Himmel zu ſuchen gehabt mit einem andern als phyſiſch freigelaſſenen Gange? Nichts von alle dem, was die Geſchöpfe in ihr ſuchen. Vielmehr, was die Erde für ſich und ſie bedarf, erreicht ſie am beſten, ja allein mit ihrem feſten Gange, der, indem er Jahreszeiten und Tageszeiten regelt, ihr ganzes inneres Leben regelt.

Daher betrachteten auch alte Philoſophen die unverbrüchliche Ordnung, in der die Geſtirne wandeln, wodurch ſie ſelbſt maßgebend werden für die allgemeinſte Ordnung der räumlichen und zeitlichen Verhältniſſe, wodurch ſie hindern, daß nicht alles in Regelloſigkeit zuläuft, als eins der Zeichen ihrer hohen Göttlichkeit. Wer hat nun Recht, die Alten oder Neuen? jene, welche ihre Begriffe vom Göttlichen in der Natur aus der Natur ſchöpften, oder dieſe, welche mit ihren Begriffen über die Natur das Göttliche aus der Natur verbannen?[20]

Damit ſelbſt, daß die Erde ſo ganz am Bande eines feſten Naturgeſetzes eingeordnet in das allgemeine Syſtem der Sterne geht, wollen die letzteren beweiſen, daß ſie unſelbſtändig aufgeht in der Natur, und beweiſen immer

nur damit aus dem Begriffe, wovon das Gegenteil sich unmittelbar in der Sache beweist. Die Erde geht zwar ein nach äußeren Beziehungen in die allgemeine Gesetzlichkeit der Natur, wie schließlich auch der Mensch; doch daß sie nicht unselbständig darin aufgeht, zeigt sie darin, daß ihre Stellung und Gangweise im Himmel, daß die Verhältnisse der Periodizität, der Schwere, der Wärme, des Lichts, ihr System der Meteorologie, die ganze Entwicklung, der ganze Auf- und Ausbau ihres unorganischen und organischen Reiches ihr eigentümlich, ganz anders geartet und geordnet sind, als in jedem andern Himmelskörper; und schon darum kann sie nicht unselbständiger als der Mensch in der Natur aufgehen, weil er selbst zu den Momenten gehört, durch die sie sich individuell und selbständig aus der Natur heraushebt.

Genug von den Einwänden der Idealisten, die doch so wenig idealistisch sind. Unmöglich freilich, weil unendlich, wäre es, alle vorauszusehen und zu berücksichtigen, die noch von solchen erhoben werden könnten, und fruchtlos, weil es ihnen immer möglich sein wird, irgendwelchen Begriff zu einem Einwande zurecht zu legen, und immer freistehen wird, sich um die Darlegung der Sache nicht zu kümmern, oder solche für eine petitio principii zu erklären.

Der Materialist vermißt natürlich in der Erde wie in der Pflanze das Nervensystem und das Zentralorgan zur Seele. Zwar Gehirne und Nervensysteme hätte sie genug, indem sie unsre eigenen in sich trägt, aber sie sind nicht selbst wieder durch Nervenfasern verknüpft, und die Materialisten verlangen natürlich Nervenfasern dazu. Warum? weil sie im Menschen nötig sind, die Ganglienkugeln zu Ganglien und die Ganglien selber zu verbinden. Im Gegenteile aber, weil die Nervenfasern dienen, die Gang-

lienkugeln und Ganglien im Menſchen zu verbinden, ſo werden ſie nicht noch einmal dienen können, die Nervenſyſteme der verſchiedenen Menſchen in einem höheren Geſchöpfe zu einem höheren Geſchöpfe zu verbinden, da man ſonſt nur einen größern Menſchen hätte. Aber, ſagt man, etwas muß dann doch zur Verbindung da ſein, und was wäre es? Nun, können mir die Materialiſten zuvor ſagen, was im Nervenſyſteme ſelbſt das eigentlich Verbindende der Ganglienkugeln iſt? Die Eiweißſtränge als tote können es nicht ſein und ſind es nicht als tote. Es wird, denk' ich, denn wir wiſſen im Grunde darüber einer ſo viel wie der andre, dieſelbe Ätherſchwingung ſein, die auch die Sonnen verbindet, und teils frei, teils an die Schwingungen des Wägbaren ſich kettend, mit jedem Blicke, Worte, jeder Begegnung und Handlung zwiſchen Menſchen hin und wieder geht, aus dem einen Nervenſyſteme in das andre die Regung von Empfindung und Gedanken übertragend. Weshalb ſoll ſie zwiſchen den Nervenſyſtemen auf einmal untauglich werden, das in einem größeren Syſteme zu vermitteln und zu tragen, was ſie innerhalb des menſchlichen ſelbſt erfahrungsmäßig vermittelt, trägt, und zwiſchen verſchiedenen menſchlichen Syſtemen überträgt? Iſt ein Menſch weniger beſeelt, wenn er den Rock auszieht, ſich freier zu bewegen? Die Nervenſtränge ſind bloß Röcke, die von der beſeelten Schwingung draußen abgelegt werden, um ſich freier zu bewegen. Der Materialiſt verabſcheut faſt nichts mehr als Myſtizismus, und iſt der größte Myſtiker, indem er an eine myſtiſche Kraft glaubt, welche die Ätherſchwingung im Menſchen zum Träger bewußter Empfindung befähigt, draußen nicht befähigt.

Unſtreitig freilich vermöchten die Schwingungen, die zwiſchen den Menſchen hin- und wiederlaufen, nichts und

bedeuteten nichts ohne die Menſchen, die ſie zum Syſtem verbinden, indem ſie ſelbſt nur mittels derſelben zum Syſtem verbunden werden; ſie exiſtierten ſogar nicht, ſo wie ſie exiſtieren, ohne die Menſchen; iſt's aber anders mit den Schwingungen, die zwiſchen den Ganglien hin- und wiederlaufen mögen? und wenn über die Mehrheit dieſer kleinen, zum Syſtem verknüpften, Zentra eine einzige Seele greift, warum ſoll zwiſchen die Mehrheit der großen nicht minder durch zwiſchenlaufende Schwingungen verknüpften ein geiſtiger Spalt gehen? Freilich, die Ganglienkugeln liegen feſt und die Menſchen und Tiere ſind beweglich; aber das ſchwächt und lockert nicht, ſondern verſtärkt und vervielfältigt die Verknüpfung.

In alledem liegt kein Beweis; aber es handelt ſich jetzt nicht um Beweiſe, ſondern erſt um die ſcheinbaren Gegenbeweiſe.

Die ganze Erde iſt überhaupt ein einziges in ſich zuſammenhängendes, vom Äther ebenſo durchdrungenes wie darein getauchtes, geordnetes Syſtem; und alſo hängen auch alle Bewegungen des Äthers darin zu einem geordneten, nur größere Freiheit als in uns geſtattenden Syſteme zuſammen. Die organiſchen Geſchöpfe ſelbſt ſind nur die wichtigſten Knotenpunkte dieſes Zuſammenhanges.

Nun mögen die Materialiſten immerhin Kirche, Staat, Wiſſenſchaft, Kunſt, Handel, Gewerbe für Produkte der Materie erklären; aber indem ſie es tun, geſtehen ſie damit ſelbſt zu, daß die menſchlichen Nervenſyſteme materiellerſeits durch etwas und zu etwas verbunden ſind, was Träger oder — wollen ſie ſo lieber — Produzent höherer geiſtiger Beziehungen iſt, als im einzelnen Menſchen vorkommen. Wie könnte ſonſt auch nur ein Menſch den anderen verſtehen? Kann aber ein Menſch den anderen durch äußere Vermittelung der Sprache und Schrift ver-

ſtehen, warum nicht auch das Weſen, was alle Menſchen mit allen ihren Sprachen und Schriften in Eins begreift, ſie innerlich verſtehen?

Der Materialismus rühmt ſich ſeines feſten ſichern Ganges auf feſtem Boden, und in der Tat geht er ſtracks nnd richtig auf dem ebenen Boden fort, bis er an einen Berg kommt; hier aber, ſagt er, iſt die Welt zu Ende.

Er iſt wie die Auſter, welche mit einem Schluck aus dem Meere die Schale feſt ſchließt, und ſagt, das iſt das Meer.

Aber, kann man der Erde auch das Zentralorgan erlaſſen, nachdem wir doch ſonſt ſehen, daß ein Zentralorgan bewußten Lebens der Repräſentant der Einheit jeder höheren Seele iſt? Mag das Gehirn dem Polypen fehlen; aber der Käfer hat es ſchon über dem Polypen; Fiſch, Vogel, Hund und Menſch haben nach der Reihe ein immer reicher und mächtiger entwickeltes Gehirn als Unterlage für die wachſende geiſtige Höhe aufzuweiſen. Soll die Erde eine Geiſtesſtufe über allen dieſen Stufen in ſich tragen, ſo wird ſie auch ein mächtigeres, höher entwickeltes Zentralorgan als alle aufzuweiſen haben. Und wo wäre doch etwas dem Gehirn überhaupt Vergleichbares in der Erde zu finden?

Sehr leicht, wenn wir nur die Erfüllung derſelben Forderung, die wir eben ſtellten, auch geſtatten, d. h. nicht das Gehirn des Menſchen noch einmal, ſondern die Erweiterung, Steigerung, höhere Ausbildung und Entwickelung deſſen, was wir im Gehirn des Menſchen ſehen, von der Erde verlangen. Ein zu kleines Verlangen vermag ſie nicht zu befriedigen, ſondern nur ein ſehr großes, weil nur dieſes wirklich langt.

Sehen wir uns nur erſt das Gehirn im Menſchen ſelbſt recht an. Das Gehirn iſt auch in uns kein Punkt, kein kleiner Raum, vielmehr ein weites Gebiet mit Nerven, Adern, Häuten, nimmt nicht die Mitte, ſondern den Oberraum im Menſchen ein. Es hat ſich nur beim Menſchen verhältnismäßig mehr als in andern Geſchöpfen der Herd bewußten Lebens in das beſondere Gebiet des Gehirns zuſammengedrängt, indes im Wurme, im Polypen kaum ein Teil vor dem andern einen Vorzug hat. Nun aber im ſelben Sinne, nur ſtärkeren Verhältniſſe, als in welchem der Menſch den Wurm neben ſich überſteigt, überſteigt die Erde unſagbar den in ihr begriffenen Menſchen, indem das ganze bewußte Leben ſich verhältnismäßig noch viel enger und ſtrenger in den Oberraum der Erde zuſammengezogen hat. Hier iſt der Spielraum von Kirche, Staat, Wiſſenſchaft, Kunſt, Handel und Gewerbe, und ſelbſt das ganze Sinnesleben der Tiere und Pflanzen hat ſich, ſtatt in dicke Nerven wie bei uns noch in die Tiefe auszuſtrahlen, in dieſen obern Zentralraum mit involviert. Kein Geſchöpf der Erde iſt in gleichem Grade zentraliſiert als die Erde. Will man nun noch nach einem einzigen Mittelpunkte in jenem Raume ſuchen, von dem alles ausſtrahlt, nach dem alles hinſtrahlt? Man zeige mir ihn zuvor im menſchlichen Gehirne ſelbſt. Ja man zeige nur etwas, was entfernt auf einen ſolchen weiſt.

Die geiſtige Einheit knüpft ſich nun einmal nicht an einen Punkt; ſondern der Geiſt iſt ſelbſt das Verknüpfende der körperlichen Vielheit.

Und wenn ein Monadolog[21]) die Seele durchaus an einen Punkt knüpfen will, warum ſollte er in größerer Verlegenheit ſein, in der Erde, als im Menſchen ein Pünktchen dazu zu finden, nachdem er es auch hier nur durch

ſeinen Scharfſinn und ſeine Hypotheſe ohne einen Anhalt und eine Beſtätigung in der Erfahrung findet*).

Die theologiſche Schwierigkeit endlich anlangend, ſo meine ich, daß dieſelbe ganz einfach auf die Theologie ſelbſt zurückfällt. Der Glaube an die Beſeelung der Geſtirne findet ſich nicht unter ihren Dogmen; warum aber findet er ſich nicht darunter, nachdem doch die Bibel, wie bekannt, an mehr als einer Stelle**) Engel und Geſtirne identifiziert? Der Grund iſt freilich klar, der Glaube, daß die Sterne Engel ſind, ſtimmt nicht zum Syſteme der übrigen Glaubensſätze; aber das zeigt eben nur die Schwierigkeit des theologiſchen Syſtems. Nun iſt es nicht ſchön, wenn die Theologie den Stein des Anſtoßes, um den ſie wohl herumzugehen, doch den ſie nicht wegzuräumen vermag, gar aufhebt, um ihn auf eine Anſicht zu werfen, die neben ihr freien Weges geht.

Gibt es Engel, ſo kann für ſie überhaupt gar kein Platz gefunden werden, als entweder auf anderen Geſtirnen, wo ſie aber vielmehr zu Parallelweſen mit uns, als Mittelweſen zwiſchen uns und Gott werden, oder im Himmel, wo man ſie ohnehin von jeher geſucht hat, wo ſie dann aber eben nichts anderes ſein können, als die Geſtirne. Damit fallen wir nicht in heidniſche Vorſtellungen zurück, aber begegnen uns damit; und da die Identifizierung der Engel mit Geſtirnen in der Bibel ſelbſt urſprünglich mit heidniſchen Vorſtellungen zuſammenhängt, ſo iſt das auch theologiſcherſeits von Rechts wegen nicht abzuweiſen. Ja, wenn irgendwie in dieſem Felde auf Unbefangenheit zu rechnen wäre, ſo würde ich meinen, die

*) Eine eingehende Erörterung hierüber ſ. im 37. Kap. meiner Pſychophyſik, S. 392 ff.

**) S. Zend-Aveſta T. I. S. 244 ff.

Begegnung eines ſo allgemeinen, ſo ganz naturwüchſigen Glaubens, wie es der heidniſche Glaube an die Gottbeſeeltheit der Geſtirne iſt, mit dem chriſtlichen Engelglauben müſſe etwas wiegen, und einer Anſicht Gewicht erteilen, die nur den Knoten dieſer Begegnung zieht. Statt deſſen zieht man es vor, den Glauben an die Göttlichkeit der Geſtirne auf eine Verwechſelung von Symbolen geiſtigen Daſeins mit Trägern geiſtigen Daſeins zu ſchieben, und für die Engel den nihiliſtiſchſten Vorſtellungen den Preis zu geben oder auch ſie ſelbſt ganz preiszugeben. Denn wer glaubt heutzutage noch an Engel? Ja wer kann an Bäume glauben, wenn man den Wald nicht ſehen will, und vielmehr zwiſchen oder über den Bäumen danach ſucht?

Kuglige feſte Engel wollen uns freilich nicht gefallen; aber das Mißliebige iſt nur unſere am Globus erzogene Vorſtellung von der Sache. Ich ging an einem Frühlingsmorgen draußen; die Saaten grünten, die Vögel ſangen, der Tau blitzte, der Rauch ſtieg, hier und da ein Menſch; ein verklärendes Licht lag auf allem; es war nur ein kleines Stücklein Erde; es war nur ein kleiner Moment ihres Daſeins; und doch, wie ich das mit immer mehr ſich weitendem Blicke auffaßte, ſchien es mir nicht nur ſo ſchön, ſondern ſo wahr und klar, daß es ein Engel iſt, der ſo reich, friſch und blühend und dabei ſo feſt und in ſich einig in dem Himmel geht, ſein lebendiges Antlitz ganz dem Himmel zuwendend und mich ſelbſt mit in dieſem Himmel tragend, daß ich mich fragte, wie ſich die Anſichten der Menſchen je ſo verpuppen konnten, in der Erde nur einen trockenen Klumpen, und die Engel darüber oder daneben in den Leeren des Himmels zu ſuchen, um ſie nirgends zu finden. Doch dieſe Anſchauung heißt Phantaſterei. Die Erde iſt ein Globus, und was

ſie ſonſt noch iſt, iſt in den Naturalienkabinetten zu finden.

Den einen dünkt der alte Glaube abgeſtanden; die andern klammern ſich ſo krampfhaft daran, daß die Hände bluten; denn ſie finden die Handhaben bloß noch, indem ſie ſolche mit dem Griffe ſchaffen. Hier gibt es einen Glauben, groß, gewaltig, uralt und heute wieder jung und friſch, mit tauſend von ſelbſt in die Hände fallenden Handhaben. Es gilt bloß ein friſches Herz für dieſen Glauben aufzutun, mit einer friſchen Hand ſeine Handhaben zu faſſen. Aber jenen iſt mit dem Glauben auch die Kraft zum Glauben abgeſtanden, und dieſe ſehen in den Wundenmalen ihrer Hände die Zeugen der Wahrheit ihres Glaubens ſelbſt.

Daß unſer Inbegriffenſein in einem Geiſt der Erde eine Scheidewand zwiſchen uns und Gott errichte, iſt ſo untriftig, als daß das Zimmer eine Scheide zwiſchen mir und dem Hauſe, worin ich wohne, bilde. Iſt die Erde Gottes, ſo ſind wir Gottes, indem wir der Erde ſind. Es iſt nur das Inbegriffenſein unſerer Individualität in einer höheren Individualität, die endlich in Gott inbegriffen iſt, ein Grund mehr, daß wir von keinem gleichgültigen Aufgehen unſerer ſelbſt in Gott ſprechen können.

Nach ſo verſchiedenen Einwänden von ſo verſchiedenen Seiten bleibt als der ſcheinbar wichtigſte noch einer übrig, in welchem zuletzt die Gegner von allen Seiten zuſammentreffen mögen, der Einwand, daß man die Sache, um die ſich's handelt, nicht brauche, weil es genüge, das Wort dafür zu brauchen. Und ſo entgeiſtet man mit dem Worte des Geiſtes den Geiſt, tötet mit dem Worte des Lebens das Leben. In der Tat, gern geſteht man der Menſchheit oder auch dem ganzen ſie einſchließenden irdiſchen Reiche einen Geiſt, ein ideelles Prinzip oder

eine darin waltende und ſchaffende Idee, Organiſation und Leben, nur mit alledem kein, über das Bewußtſein der Geiſter, die an Teile der Erde geknüpft ſind, übergreifendes, den Organismus beherrſchendes und belebendes, Bewußtſein zu. Am liebſten des Wortes Geiſt bedienen ſich die Idealiſten, des Wortes Leben die Materialiſten, des Wortes Idee jeder, dem das ſchöne Wort gefällt. Und es iſt alles eins, die Eierſchale für das Ei, der Titel ohne die Mittel.

Der Geiſt, nach dem wir allein den Begriff des Geiſtes bilden konnten, der unſre, verknüpft jedenfalls ſeine Bewußtſeinsmomente in einer höhern übergreifenden Bewußtſeinseinheit, nicht einer unbewußten oder nur für die einzelnen Momente bewußten Einheit; und nur inſofern heißt er Geiſt und ſie Momente eines Geiſtes. Nun ſind unſtreitig unſre Geiſter in höherem Sinne bewußt, als die Momente unſerer Geiſter; aber ſtatt daraus zu ſchließen, daß der, unſere Geiſter verknüpfende, ſolche als Momente in ſich tragende, Geiſt, von dem man ſpricht, abermals in höherem Sinne bewußt ſein müſſe, als dieſe ſeine bewußten Momente, um von ihm als Geiſt und von ihnen als Momenten eines Geiſtes ſprechen zu können, meint man, ihm ſogar ein entſprechendes Bewußtſein, wie es unſer Geiſt hat, ganz erlaſſen zu können, und ſchon damit, daß man der unbewußten Verknüpfung bewußter Geiſter oder dem wechſelſeitigen Zuſpiegeln ihres Bewußtſeins, oder einer Idee ihrer Verknüpfung, um die niemand als die Einzelgeiſter wiſſen, doch den Namen Geiſt, und der Verkettung irdiſcher körperlicher Tätigkeiten den Namen Leben zuteilt, die erhabenſte Anſicht aufgeſtellt zu haben.

Ein ſolcher Geiſt iſt aber nur eine Sammlung oder Verklammerung der Kreiſe, ſtatt des Kreiſes um die

Kreiſe; ein ſolches Leben nur ein anderer Name für den Tod deſſen, worin wir leben.

Sei's, daß die Erde von Anfang an in unbewußtem Schlummer lag, und alle Geiſter erſt aus dem Unbewußtſein in ihr erwachten. Erwacht doch wirklich jeder Menſch in ſolcher Weiſe; tauſend Empfindungen werden beim Erwachen durch die Welt — oder ſage lieber den, den ſeinen umfaſſenden, Geiſt der Welt — von außen in ſein Bewußtſein eingeboren, ſtatt daraus geboren zu werden; doch gäb' es keinen Menſchengeiſt, wenn ſie nicht in ein einheitliches, ſie alle übergreifendes, Bewußtſein hineingeboren würden, und dieſes nicht aus dem Hineingeborenen Neues und Eigenes wieder zu erzeugen wüßte. Die Geiſter der Erde aber ſollen in einem Geiſte der Erde erwachen, der ewig ſchläft.

Wir ſprechen ferner zwar vom Leben eines Embryo und Schlafenden, in denen das Bewußtſein ſchläft; doch nur, weil jener beſtimmt iſt, dereinſt zum Bewußtſein zu erwachen, dieſer, immer neu dazu zu erwachen, die Erde aber ſoll leben ohne Ausſicht zum Erwachen.

Ein andres wäre es, wenn man gar keinen Anlaß hätte, von einem Geiſt, ideellen Prinzip, Leben der Erde oder der Menſchheit als eines Ganzen, was ſie nur mittelſt der Erde iſt, zu ſprechen. Daß aber die Gegner aller Klaſſen ſich gedrungen fühlen, irgendwelches Wort für die Sache zuzugeſtehen, ja zu gebrauchen, die ſie beſtreiten, iſt nur ſo zu deuten, daß die Sache mit ihren eigenen Worten gegen ſie ſtreitet.

Wohl manche mögen auch der Erde wirklich Bewußtſein zugeſtehen; aber nur ein in Gott aufgehendes Bewußtſein, nicht eine, individuell gegen andre abgeſchloſſene, Sphäre des Bewußtſeins, wie es die menſchliche gegen die menſchliche Seele iſt. Nun aber ſteht die Erde ſichtlich

in jeder Hinsicht reiner in sich geschlossen den andern Weltkörpern gegenüber, als der, mit den andern Menschen in ihre Stoffe ganz eingewebte, Mensch den andern Menschen, und von den sichtlichen Zeichen ihrer tiefergehenden Individualisierung, zugleich denen einer höheren Individualität, ward schon gesprochen (S. 164). Woraus soll dann zu schließen sein, daß die Erde geistigerseits in Widerspruch mit all dem Sichtlichen tritt, aus dem doch erst auf das unsichtlich Geistige in ihr zu schließen ist?

Woraus? — Man kennt das berüchtigte Wort eines berüchtigten Politikers, daß die Sprache des Menschen das Mittel sei, seine Gedanken zu verstecken. Offenbar traut man dieselbe Sprache der Welt zu und nimmt deshalb das Gegenteil von dem an, was sie spricht. Nur daß diese Gegenpolitik gegen eine Politik der Welt, die nicht besteht, so wenig Bestand haben kann, als jene Politik, aus der das Wort, welches die Lästerung des Wortes ist, geflossen.

Glaubt man wirklich — was man freilich, wie alles in diesen Dingen, nur solange glaubt, als das Wort nicht die Sache oder als es das Gegenteil der Sache bedeuten soll — daß Gott in seiner Welt allgegenwärtig ist und waltet, so wird man auch zu glauben haben, daß er in die Erde mit seinem Wesen und Wirken in anderer Weise als in jede andre Weltsphäre eingehe, und, nachdem der Mensch an seinem eigenen Leibe und seiner Seele das Beispiel hat, wie Gott in Teilen seiner Welt individuell leben, weben und wirken kann, auch die Zeichen der höheren Individualität zu erkennen und anzuerkennen wissen, statt daß man jetzt alles Mögliche tut, sie zu verkennen.

Noch andere mögen von einem niedrigeren Standpunkt der Betrachtung aus sich die Erde mit ihren

Menſchen, Tieren, Pflanzen wie einen Polypen vorſtellen, der dieſe Glieder treibt, ohne daß ſie ſich viel um einander kümmern, und alſo höchſtens eine Seele von der Stufe der Polypenſeele in der Erde zulaſſen, oder, da ihre Menſchen, Tiere, Pflanzen doch nicht ſo zuſammenhängen, wie die Glieder des Polypen, dann gleich lieber keine.

Aber die Erde ſtreckt ihre Menſchen, Tiere, Pflanzen nicht gleichgültig gegeneinander in den Himmel, wie der Polyp ſeine Glieder; vielmehr beſteht im wechſelſeitigen Verkehr derſelben ein höheres, das der einzelnen verbindendes und über das der einzelnen hinausgreifendes, Leben, wie es nicht zwiſchen den Gliedern des Polypen beſteht; ſie trägt nicht bloß gleichförmige und gleichartige Organe an ſich, wie der Polyp, ſondern eine Mannigfaltigkeit und Abſtufung von Organismen; und dieſe hängen nicht weniger feſt untereinander zuſammen, als die Glieder des Polypen, ſondern feſter; denn die Glieder des Polypen kann man voneinander trennen, nicht Menſchen, Tiere, Pflanzen voneinander, weil nicht vom gemeinſamen Stamme der Erde. Und endlich kann die Seele der Erde nicht bloß eine ſolche von der Stufe der Polypenſeele ſein, weil die Höhe der pſychiſchen Einheit von dem abhängt, was ſie unter ſich hat und in ſich abſchließt; das ſind beim Polypen bloß ſinnliche Empfindungen und Triebe; bei der Erde die ganze Entwickelung und der ganze Verkehr der irdiſchen Geiſter.

Auch möchte man im Sinne eines früheren Vergleiches — wenn ſchon ſolche Vergleiche überhaupt immer nur teilweiſe treffen können — die Menſchen, Tiere, Pflanzen triftiger als Mittelpunkte und Mittelglieder eines analogen Verkehres im Oberraum der Erde, wie er in unſerem Haupte ſtattfindet, betrachten, als ſie mit den

großen äußern Gliedern eines Menschen oder Tieres zu vergleichen, wiewohl nach andrer Hinsicht auch dieser Vergleich sein Triftiges behält; es gilt eben nur immer, das Gleiche zu vergleichen. Erscheint doch auch unser Gehirn wesentlichst nur wie eine in der Schädelkapsel eng zusammengefaltete Haut, und beträgt an Masse wenig gegen die Masse des ganzen Menschen. Nun ist der Hauptunterschied der Erde von dem Menschen nach dieser Seite nur der, daß das entsprechende Organ der Erde, statt in der Schädelkapsel der Erde faltig eingeschlossen zu sein, darüber ausgebreitet und dadurch offen gegen denselben Himmel ist, dem unser Gehirn in und mit seiner Kapsel nur zugewandt ist, und daß seine ganze Ausbreitung, bestehend in Luft und Meer, fruchtbarem Erdreich, Wäldern, Feldern, Städten, Dörfern, Straßen, Flüssen, Posten, Schiffen, Briefen, Telegraphen, Büchern, Geld, Menschen, Tieren, Pflanzen, verhältnismäßig noch viel weniger beträgt gegen die Masse der ganzen Erde, als die des Gehirns gegen die des ganzen Menschen, indes sie ebenso der Spielraum eines bewußten Verkehrs ist, der seinen Unterbau und Halt erst im Zusammenhange des Ganzen gewinnt. Denn nimm das Innere aus der Erde, und alles fällt zusammen und fällt auseinander, wie wenn du aus dem Menschen das ganze Eingeweide nimmst; du nimmst damit nicht bloß die festigende und füllende Masse, du nimmst auch die Schwere, die alles um den Mittelpunkt der Erde einigt, der Pflanzenwurzel und den Flüssen die Richtung gibt, den Städten und dem Menschenfuße Stand und Halt gibt, aus der Erde.

Inzwischen kann ein bloß einseitiges und zu weites Ausspinnen solcher Vergleiche nur zu ebenso großen Untriftigkeiten führen, als die sind, welche wir bekämpfen. Ich habe vielmehr früherhin gezeigt (Zend-Avesta, Kap. 3

und 15), wie Vergleiche der Erde mit dem Menſchen nach den verſchiedenſten Richtungen bis zu gewiſſen Grenzen durchgeführt werden können, ohne ſich im Faktiſchen zu widerſprechen, und doch nie ganz durchgeführt werden können, weil die Erde nicht das Gleiche, ſondern das Weitere, Höhere und Verknüpfende ihrer Organismen iſt.

Die bisherigen Schwierigkeiten lagen an der Oberfläche; mit wenigen leichten Strichen ſind ſie hinweggewiſcht, wenn ſchon ich mir nicht einbilde, damit den Mohren der Meinung zum Weißen machen oder gar dahin bringen zu können, daß er aus der alten Haut ausfahre. Manche Einwände drängen ſich bei tieferem Eingehen auf und ſind dann nur durch noch tieferes Eingehen zu heben. Ja von allen Seiten erheben ſich unüberſteigliche Schwierigkeiten, wenn man das Prinzip der Erweiterung und Steigerung, was uns die erſten Schwierigkeiten überſteigen ließ, im Verfolg dahinten läßt, und die engen Geſichtspunkte und Maße der menſchlichen Phyſiologie und Pſychologie in die des höhern Weſens unmittelbar übertragen will, ſtatt bloß den Anhalt und Ausgang der Erweiterung und Steigerung darin zu ſehen.

In Rom herrſcht der Papſt, in Konſtantinopel der Sultan, in Tibet der Dalai Lama. Ein Glaube verflucht den andern. Hegel und Herbart, was ſind das für Widerſprüche! Allenthalben Krieg der Völker. Könnte dergleichen in einer einheitlichen menſchlichen Seele zuſammenbeſtehen?

Gewiß nicht in einer menſchlichen. Aber nachdem die menſchliche Seele ſelbſt beweiſt, daß widerſtreitende Empfindungen, Gefühle, Vorſtellungen, Beſtrebungen in

einer durch eine Bewußtſeinseinheit abgeſchloſſenen Seele Platz finden können, iſt kein Hindernis zu glauben, daß in einer Seele über der menſchlichen auch alle Widerſprüche zwiſchen menſchlichen Seelen Platz finden können.

Die Widerſprüche, welche in unſrer Seele noch unausgeglichen beſtehen, ſind nicht durch unſern Willen in unſere Seele gekommen, regen vielmehr ihren Willen an, ſie auszugleichen, zu verſöhnen; und wenn ſchon es oft lange, in dieſem Leben wohl gar nicht, gelingt, ſo hat doch der Menſch nicht eher Frieden, als bis es gelungen iſt.

So wird auch aller Widerſpruch, der zwiſchen den Menſchenſeelen beſteht, nicht aus dem Willen des höhern Geiſtes kommen, ſondern im ſelben Sinne ein Unwillkürliches für ihn ſein, als wir es früher in bezug auf Gott erläutert. Aber er wird den Willen des höhern Geiſtes anregen, ihn zu heben. Es wird, nach Maßgabe als die Widerſprüche größer, gewaltiger ſind und tiefer gehen, auch längerer Zeit bedürfen, ſie zu heben; doch wird der Geiſt der Erde auch nicht eher Frieden haben, bis ſie gehoben ſind. Und wohl erkennen wir die Richtung dazu. Religion, Wiſſenſchaft, Politik zeigen deutlich die Tendenz zu einer immer einheitlicheren und einſtimmigeren Faſſung.

In die Region, wo das Bewußtſein dieſes einheitlichen Strebens iſt, können wir nicht dringen, aber es kann und ſollte uns auch genügen, die Zeichen ſolchen Strebens wahrzunehmen.

In gewiſſem Sinne kann die Pſychologie des Geiſtes über uns ſo gut als eine Erfahrungslehre gefaßt werden, wie unſere eigene, nachdem unſere eigenen Geiſter Teilweſen und der äußere Verkehr unſerer Geiſter ein Teil des inneren Verkehrs des höhern Geiſtes iſt. Statt zu

fragen, wie kann es zugehen in einer ſo großen Seele? ſehen wir zu, wie geht es wirklich zu in dieſer großen Seele, ſo erfahren wir eben damit, wie es zugehen kann in ſolchen großen Seelen. Da mögen wir vieles anders ſehen, als wir's zuvor in unſerer kleinen Seele dachten; doch, nachdem wir es geſehen, berichtigen und erweitern wir danach den Gedanken.

Doch dürfen wir auch mit dem, was wir unmittelbar ſehen können, nicht das ganze Reich des Geiſtes über uns abgeſchloſſen halten. Wer bloß die im Diesſeits wandelnden und weidenden Geſchlechter der Menſchen und Tiere ins Auge faßt, der ſieht wohl die Augen und Ohren, mit denen der höhere Geiſt ins Innere und Tiefe ſchöpft, und die er ſelbſt wieder aus dem Inneren begeiſtet, doch nicht das tiefe innerlichſte Leben des höheren Geiſtes ſelbſt. Es ſchließt ſich über unſerm Diesſeits ab, wie das in ſich zuſammenhängende Reich unſerer Erinnerungen und Gedanken über dem unſerer Anſchauungen. Hierüber aber weiſ' ich auf den dritten Teil des Zend-Aveſta, der dieſem Gegenſtande allein gewidmet iſt.

Die poſitiven Gründe.

Die Steine ſind weggeräumt, und die Pflugſchar kann nun anfangen einzuſchneiden.

Bisher galt es Geduld, jetzt gilt es Schärfe, ſoweit ſie überhaupt den Argumenten des Glaubens zuſteht.

Wie hoch auch die Seele der Geſtirne über der Pflanzenſeele ſteht, treten doch beide unter denſelben Begriff der Seele, und die allgemeinen Gründe für der einen und der andern Daſein ſind dieſelben. Sie wenden ſich nur anders für die eine und die andere, und ihr Gewichtsverhältnis im beſondern iſt ein anderes.

So lassen sich zuvörderst alle, im Argument der Analogie oder Ähnlichkeit bei der Pflanze geltend gemachten Gesichtspunkte wörtlich in bezug auf die Erde wiederholen, und alle darauf gestützten allgemeinen Zeichen der Seelenanlage nur in höherem und strengerm Sinne bei ihr wiederfinden.

Denn, ist nicht auch die Erde, ebenso wie unser Leib und zugleich der Tier- und Pflanzenleib, ein in Form und Inhalt einheitlich gebundenes, individual abgeschlossenes, ähnlichen, doch nicht gleichen, Systemen relativ selbständig gegenüberstehendes, unter Anregung und Mitbestimmtheit von außen sich von innen heraus bestimmendes und entfaltendes, eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit von gewisser Seite gesetzlich bestimmter, von andrer Seite unberechenbar neuer Wirkungen aus eigener Fülle und Schöpferkraft gebärendes, Verhältnisse der Neben-, Über- und Unterordnung einschließendes, bei kontinuierlicher Fortentwicklung in einem periodischen Ablaufe und einem Steigen und Fallen der Tätigkeit begriffenes Wesen?

In allen diesen Zeichen, worin ein Körper einer Seele zu gleichen vermag, die unser eigener Körper mit seiner Seele hat und verliert, steht die Erde nicht unter, sondern über ihren Menschen, Tieren, Pflanzen, hat alles nur in unsagbarer Erweiterung und Steigerung.

Nun mögen alle diese Zeichen hier wie bei der Pflanze, weil auch bei dem Menschen, noch keine wirklich wache Seele, sondern erst die Anlage zu einer wachen Seele, die wesentlichen Vor- und Mitbedingungen zum Wachsein, bedeuten. Die Zeichen des Erwachens und des Wachseins aber, wodurch das Argument sich erst noch zu erfüllen und hiemit das Symbol der Seele zu füllen hat, hat man bei der Erde sogar viel direkter als bei

der Pflanze, im Erwachen und Wachſein aller irdiſchen Geſchöpfe ſelbſt. Denn, wenn ein Menſch nicht ſchlafend heißen kann, in dem Auge und Ohr wachen, ſo nicht die Erde, in der tauſend und abertauſend Augen und Ohren wachen, der ganze menſchliche und tieriſche Verkehr wacht. Bei der Pflanze konnten wir das Wachſein nur durch Analogie erſchließen; bei der Erde aber haben wir Anteil am Wachſein und hiemit auch einen Anteil an der unmittelbaren Erfahrung dieſes Wachſeins ſelbſt. Nichts fehlt uns, als die unmittelbare Erfahrung auch der Abſchließung dieſes ganzen wachen Seeleninhalts und Seelenlebens in einer entſprechenden Einheit, als in der wir unſern Seeleninhalt, unſer Seelenleben abgeſchloſſen fühlen. Dieſe Erfahrung können wir nicht haben, aber auch nicht fordern, weil dieſer Abſchluß über dem unſern iſt; wir müßten die ganze Seele der Erde ſelbſt haben, um ihren einheitlichen Abſchluß in uns zu haben, ſtatt daß wir nur einen Teil ihres Inhalts als kleinern Kreis in ihrem größern Kreiſe abſchließen. Hiegegen ſind in den allgemeinen Zeichen der Seelenanlage, womit die Erde nicht nur mit uns übereinſtimmt, ſondern uns überbietet, auch die Zeichen einer entſprechenden Einheit der Seele mit enthalten, und die direkte Erfahrung des Erwachens und Wachſeins der unſern in der ihren dient nur, den Schluß auf eine, nicht bloß auf das Erwachen angelegte, ſondern wirklich wache, Seele zu vollenden.

Auch ſehen wir, wohin wir immer den Blick ins Sichtliche richten, wie die Erde den Abſchluß unſeres eigenen leiblichen Syſtems durch einen höheren und reineren Abſchluß überbietet; das Sichtliche aber muß uns als Zeichen des Nichtſichtlichen gelten.

In Menſch und Tier und Pflanze iſt jeder Teil zweckmäßig in ſich geordnet; doch dieſe Zweckmäßigkeit be-

ſteht nur inſofern, als er zugleich mit andern Teilen zweckmäßig eingeht in das größere, zweckvoll verknüpfte Ganze des ganzen Geſchöpfes, das alle Teile und Syſteme im Zuſammenhange in ſich geſchöpft hat. Das ganze Menſchen- und Tier- und Pflanzenreich aber ſind ſelbſt wieder nur Syſteme, zweckmäßig geordnet, ſofern ſie miteinander und mit den Syſtemen von Erdreich, Waſſer, Luft zweckmäßig eingehen in das größere zweckvoll verknüpfte Ganze der Erde, das alle Geſchöpfe und Syſteme im Zuſammenhange in ſich geſchöpft hat.

Die Geſchöpfe der Erde ſtehen nur in äußeren Zweckbeziehungen zueinander; für die Erde ſind alle dieſe Zweckbeziehungen innere und in ihr abgeſchloſſen.

Die einzelnen irdiſchen Geſchöpfe vergehen, die einzelnen irdiſchen Schöpfungen vergehen, eine nach der andern; der Zweck macht ſie nicht haltbar; nur die Erde beſteht als ewiger Quell aller dieſer Geſchöpfe und der Schöpfungen, und der Wechſel, der die einen um die anderen vernichtet, gehört zur Fülle des in ihr beſchloſſenen Lebens.

In Menſchen nnd Tieren gibt es einen Kreislauf der Stoffe, der kleinere Schlingen von ſich abzweigt, die wieder kleinere von ſich abzweigen; aber alle Kreisläufe der Stoffe in Menſchen und in Tieren ſind ſelbſt nur abgezweigte Schlingen von dem größeren allgemeinen Kreislaufe der Stoffe zwiſchen organiſchem und unorganiſchem Reiche der Erde. In der Erde aber kreiſen alle Stoffe rein für ſich ſelbſt; ſie gibt nichts ab und empfängt nichts, außer das Licht und die Wärme des Himmels. Sie erſt, nicht der Menſch, iſt ein in ſich abgeſchloſſenes Weſen, und kreiſt rein um ſich in ſich und ſchließt alle Kreisläufe der Menſchen und Tiere in ſich. Auch ihr Abſchluß iſt nur relativ; doch auf der Stufe der Weſen

ſteht die Erde darin unſagbar über dem Menſchen, den ſie einſchließt.

Die Hand des Menſchen iſt an ſeinem Arm beweglich, der Arm des Menſchen iſt noch freier an ſeinem Rumpf beweglich; der ganze Menſch iſt noch freier an der Erde beweglich; und doch noch ganz ebenſo feſt oder vielmehr noch feſter an ſie gebunden, und mit ſeiner Sohle an ſie angepreßt.

Erſt das Ganze aus Menſch und Erde iſt an nichts mehr gebunden; ſchwebt ganz frei im Himmel, und nur ein immaterielles Geſetz bindet den Gang der Erde und darf ihn binden, weil alle Freiheit in derſelben iſt.

Wie vieles habe ich noch in meiner frühern Schrift im ſelben Sinne ausgeführt!

Als Argument der Ergänzung läßt ſich geltend machen, daß, nachdem alle Elemente ihre Geſchöpfe haben, die auf das Leben darin eingerichtet ſind, der Äther keine hat, wenn es nicht die Geſtirne ſind, die aber in der Tat ganz auf das Leben darin eingerichtet ſind. (Das weitere im Zend-Aveſta I. S. 234ff.)

Das Argument der Abſtufung kann je nach ſeiner Wendung die Seele der Geſtirne als Zwiſchenſtufe zwiſchen uns und Gott oder als Fortſetzung eines Stufenbaues in uns oder endlich durch Vergleichung der innern und der äußern Stufenleiter der Geſchöpfe finden laſſen.

1) Die Erde bildet körperlicherſeits eine individuelle Zwiſchenſtufe zwiſchen dem Menſchenleibe und der Welt, ſofern ſie den Menſchenleib teilhaft inbegreift, von der Welt teilhaft begriffen wird, und ſich andern Weltkörpern noch individueller gegenüberſtellt, als ein Menſch dem andern. Sofern nun die obere und untere dieſer Körperſtufen die geiſtige, die ſie ſpiegelt, auch trägt, ſo iſt zu ſchließen, daß nicht minder die körperliche Zwiſchenſtufe

die geiſtige, die ſie ſpiegelt, auch trägt, und daß ſonach der Erde eine geiſtige Zwiſchenſtufe zwiſchen dem Geiſte, welcher dem Menſchenleibe, und dem Geiſte, welcher der Welt zugehört, zugehören wird.

Daß die Erde eine individuelle Geiſtesſtufe ſpiegelt, iſt aus dem Argumente der Ähnlichkeit in dieſes mit hinüberzunehmen, das ſolchergeſtalt nur verſtärkend zu jenem hinzutritt. Jenes zog den Schluß, daß die Erde das geiſtige Daſein, was ſie ſpiegelt, auch wirklich trägt, daraus, daß ſie es in denſelben weſentlichen Zeichen ſpiegelt, in denen der Menſchenleib das von ihm getragene Seelendaſein ſpiegelt; das jetzige verſtärkt den Schluß dadurch, daß die Erde in dem Seelendaſein, was ſie ſpiegelt, eine individuelle Zwiſchenſtufe zwiſchen einer niedern und höhern Seelenſtufe ſpiegelt, und dieſe auch von den Körperſtufen, von denen ſie geſpiegelt ſind, getragen werden.

Dieſem Schluſſe kommt das Bedürfnis entgegen, welches die Menſchen von jeher empfunden haben, individuelle Mittelweſen zwiſchen dem Menſchen und Gott anzunehmen und damit den Himmel zu bevölkern.

Kurz: wenn von den Körperſtufen A, C die Geiſtesſtufen a, c zugleich geſpiegelt und getragen werden, ſo werden wir anzunehmen haben, daß die körperliche Zwiſchenſtufe B, welche ein geiſtiges b ſpiegelt, ſolches auch trägt.

Bei dieſer Wendung des Argumentes wird ein Gott zur Welt ſchon vorausgeſetzt — und wie viele Gründe haben wir doch, einen ſolchen ſchon vorauszuſetzen! — der Geiſt der Erde tritt hier nur in die ungeheure Lücke, die ſonſt zwiſchen dem Menſchengeiſt und göttlichen Geiſt bliebe, vermittelnd ein. Will man, ſo kann man ihn dabei ſo hoch über der Erde, als Gott über der Welt er-

haben denken, nur daß man im ſelben Sinne dann auch des Menſchen Geiſt über ſeinen Leib erhaben zu denken hat. — Bei der folgenden Faſſung des Argumentes von einer tiefern Stufe anhebend finden wir vielmehr den Geiſt der Erde als Stufe zu Gott.

2) Die verſchiedenen Sinnesorgane im Menſchen, Auge, Ohr, Naſe, Zunge, Hand ſtehen ſich individuell nach Seiten ihres körperlichen Baues wie der Weiſe ihres Empfindens gegenüber; die verſchiedenen Menſchen, Tiere, Pflanzen ſtehen ſich individuell nach Seiten ihres körperlichen Baues wie der Weiſe ihres, das ſinnliche einſchließenden, geiſtigen Lebens gegenüber, die verſchiedenen Weltkörper ſtehen ſich individuell nach Seiten ihres körperlichen Baues gegenüber, und da ſie ebenſo körperlich ihre Menſchen, Tiere, Pflanzen, als dieſe wieder ihre Augen, Ohren uſw. umfaſſen, und die Menſchen, Tiere, Pflanzen ihre Sinnesſphären nicht bloß körperlich, ſondern auch geiſtig mit einer höhern und weiteren Sphäre umfaſſen, iſt dasſelbe von den Himmelskörpern bezüglich der von ihnen eingeſchloſſenen, dieſe Sinnesſphären umſchließenden, Sphären vorauszuſetzen.

Kurz: wenn wir von den ſich umſchließenden körperlichen Kreisſtufen A, B die ſich umſchließenden geiſtigen a, b nach Beobachtung nicht nur geſpiegelt, ſondern auch getragen finden, ſo können wir ſchließen, daß die dritte umſchließende körperliche Kreisſtufe C auch die umſchließende geiſtige c trägt, die ſie ſpiegelt.

3) Die innere Stufenleiter von Auge, Menſch, Erde, Welt, wo jede höhere Stufe die niedere einſchließt, iſt unſtreitig eine ſehr andere, als die äußere von Pflanze, Tier, Menſch, wo das Niedrigere neben dem Höheren ſteht; doch würde man nicht den gleichen Geſichtspunkt einer Höhenabſtufung für beide verwenden können, wenn

nicht in beiden ſich etwas in dieſer Hinſicht gliche; und hieran knüpft ſich die dritte Wendung unſeres Argumentes.

Was iſt es, wodurch der Menſch und die höher ſtehenden Tiere ſich von den neben- doch niedriger ſtehenden Geſchöpfen nach Seiten der Organiſation auszeichnen? Die größere Zahl ungleichartiger Organe, die weitergetriebene Gliederung und Untergliederung, der geſchloſſene Kreislauf mit mehr Verſchlingungen und Schlingen und Unterſchlingen; die verwickeltere Periodizität mit mehrerlei Perioden und Unterperioden, die entſchiedenere Zentraliſation nicht in einem Punkte, ſondern in einem Gebiete von zentraler Bedeutung (vergl. S. 167).

Mit der Entwicklung und Steigerung dieſer körperlichen Zeichen im Zuſammenhange aber ſehen wir zugleich die geiſtige Entwicklung und Höhe ſich ſteigern.

Die Erde aber überbietet in allen dieſen Zeichen unvergleichlich alle irdiſchen Geſchöpfe, ſofern dieſe ſelbſt zur Menge der ungleichartigen Organe und abgeſtuften Gliederung, ſowie durch ihre Kreisläufe und Perioden zu den Verſchlingungen und Verwicklungen ihres Lebens beitragen, ſofern der Oberraum der Erde, als Schauplatz alles organiſchen Lebens und des menſchlichen Wirkens einen weit konzentrierteren und in höherem Sinne bedeutungsvollen Herd eines großartigern und freiern Wirkens darſtellt, als das Gehirn für einen Menſchen.

Kurz: wenn wir zwei aufſteigende körperliche Stufenleitern A, B, C (Pflanze, Tier, Menſch) und A′, B′, C′ (Auge, Menſch, Erde) haben, und wenn die erſte eine geiſtige Stufenleiter a, b, c nicht nur ſpiegelt, ſondern auch trägt, die zweite aber mit der erſten in den Verhältniſſen des Spiegelns der geiſtigen Höhe übereinſtimmt, ſo dürfen wir ſchließen, daß ſie auch in den Verhältniſſen des Tragens damit übereinſtimmt, alſo eine

geiſtige Stufenleiter a', b', c' trägt, nachdem die Stufen a', b' ſchon durch Beobachtung gegeben, und nur die dritte c' noch durch Schluß zu finden iſt, die aber auch hiemit als gefunden anzuſehen iſt.

Als Argument des Zuſammenhanges läßt ſich geltend machen, daß die Mittel, wodurch die Menſchen zur Menſchheit verknüpft, geiſtige Beziehungen zwiſchen ihnen hergeſtellt werden, Schall, Licht, Straßen, Verkehrsmittel uſw. ſämtlich phyſiſcher Natur ſind, wodurch vielmehr eine Scheide zwiſchen Geiſtern geſetzt als ein Band geknüpft werden müßte, wenn ſie ſich nicht als Beſtandteile eines im ganzen beſeelten Weſens faſſen ließen; wie ja auch die phyſiſche Verbindung der Organe, an welche ſich in uns Geſicht, Gehör uſw. knüpfen, nur inſofern eine geiſtige Verknüpfung dazwiſchen vermitteln, als ſie mit ihnen in einen im ganzen beſeelten Zuſammenhang eingeht. Können wir alſo auch die höhere Einheit über unſern Geiſtern nicht unmittelbar beobachten, ſo doch eine Verknüpfung, welche dieſe Einheit vorausſetzt.

Auch können alle erfahrungsmäßigen Beziehungen, welche die Philoſophen veranlaßt haben, von einem Geiſte der Menſchheit zu ſprechen, und womit ſie uns erſparen, noch einmal davon zu ſprechen, nur um ſo triftiger für einen Geiſt der Erde geltend gemacht werden, der die Geiſter aller Menſchen mit denen aller andern irdiſchen Geſchöpfe zugleich einheitlich verknüpft, da die Menſchen nicht für ſich, ſondern nur durch den Zuſammenhang der Erde, der alle andern Geſchöpfe zugleich inbegreift, zuſammenhängen, und unter der Stufe der Menſchengeiſter im höhern Geiſte es noch niederer Stufen bedarf, die wir in den Tier- und Pflanzenſeelen finden können, ſofern auch unſer Geiſt nicht bloß eine unbewußte Summe gleichartiger bewußter Momente,

ſondern eine höher bewußte einheitliche Verknüpfung ſolcher von höherer und tieferer Bewußtſeinsſtufe iſt.

Aus noch anderem Geſichtspunkte läßt ſich geltend machen, daß zwiſchen den Seelenreichen der verſchiedenen Geſtirne kein Zuſammenhang wäre, wenn nicht die Geſtirne noch über den Einzelſeelen ihrer Geſchöpfe Seelen hätten, denen wir einen ſolchen Verkehr zutrauen dürften. Wir ſprechen miteinander durch die Schwingungen der Luft, in der wir leben; die höhern Geſchöpfe werden miteinander durch die Schwingungen des Äthers ſprechen, in dem ſie leben. (Vergl. Zend-Aveſta I. S. 166. 175. 176. II. 216 ff. 233 ff.) Nun iſt zwar die Forderung eines ſolchen höheren Zuſammenhanges kein Beweis dafür; aber die Befriedigung derſelben macht das Reſultat der Beweiſe ſelbſt befriedigender.

Das Argument der Kauſalität fußt darauf, daß, ſoweit Erfahrung reicht, Beſeeltes nicht aus Unbeſeeltem entſtehen kann; wir die Beſeelten aber ſamt allen beſeelten Tieren uns als Erzeugniſſe des irdiſchen Syſtems zu betrachten haben. Man kann dann die doppelte Möglichkeit ſtellen, daß die Erde mit der Entſtehung organiſcher Geſchöpfe zuerſt erwacht iſt, während ſie vorher in embryoniſchem Schlummer lag, oder auch, daß die Entſtehung der organiſchen Geſchöpfe ſelbſt ſchon in die innern Produktionen ihres wachen Lebens fällt. Hierüber iſt nicht nötig, ſich zu entſcheiden, wenn es ſich überhaupt nur erſt darum handelt, ob die Erde jetzt im Zuſtande wacher Beſeelung iſt. (Ausführung dieſes Argumentes in Zend-Aveſta I. S. 226 ff.)

Das teleologiſche Argument kann wie bei der Pflanzenſeele als eine Abzweigung des Arguments der Ähnlichkeit betrachtet werden.

Wir finden, nur in viel höherm Sinne und groß-

artigerem Maßstabe, für die Erhaltung und Fortentwicklung der Erde und des ganzen irdischen Haushalts ebenso in sich zusammenstimmende Zweckrücksichten genommen, als zur Erhaltung und Fortentwicklung unseres Leibes und seines innern Haushalts mit Bezug auf das Dasein unserer Seele getroffen sind, so daß wir auch in der Erde einen entsprechenden Bezug zum Dasein einer Seele voraussetzen können.

Wir haben sogar zu bemerken, und haben schon bemerkt, daß unser Zweckgebiet dem der Erde in jeder Beziehung untergeordnet ist. Die Erde hat, soweit wir es voraussehen können, einen ewigen Bestand, unsere Leiber entstehen und vergehen. (Ausführungen in Zend-Avesta I. 138ff.)

Zu diesen theoretischen Argumenten für den Glauben an die Geister der Gestirne ließen sich nach dem Zusammenhange des Schönen und des Guten mit dem Wahren noch die Gesichtspunkte der Schönheit und Gedeihlichkeit dieses Glaubens fügen.

In welch anderem Lichte erscheint uns jetzt die ganze, zu wahrer Lebendigkeit erwachte, Erde; in welch anderem der, mit Heerscharen von Engeln statt einem toten Kugelspiel erfüllte, Himmel; wie anders hoch und reich jetzt Gott, der Geistes- über Geistesstufen in sich trägt; wie anders unser Verhältnis zu Gott und unsern Nächsten, da wir im Geist über uns, dem Engel der Erde, die gemeinsame Vermittelung zu Gott und ein geistiges Band zwischen uns finden; wieviel heller unsere Aussicht in das Jenseits, da wir uns im Tode aus dem Anschauungsleben dieses Geistes mit allen unsern Lieben in sein Erinnerungsleben aufgehoben denken können; wie unerschöpf-

lich endlich das Feld der weitern Betrachtung und des tiefern Schluſſes!

Möchten wir nicht gern alles glauben, wie es ſich nach dieſem Glauben ſtellt? Nun aber können wir es auch auf Grund der vorigen Argumente ſo glauben, deren keins aus der Schönheit und Güte des Glaubens ſeine Wahrheit folgert, indes die Schönheit und Güte desſelben ſicher nur aus ſeiner Wahrheit folgen und hiemit doch auch zum Beweiſe ſeiner Wahrheit beitragen können.

Werfen wir jetzt einen Blick auf unſern Ausgangspunkt und Gang bis jetzt zurück.

Der Menſchenleib ſpiegelt die weſentlichſten Eigenſchaften einer Seele; — unnötig wär' es, das ſchon einmal in dieſer Hinſicht Wiederholte abermals zu wiederholen.

Der Tierleib ſpiegelt ſie in gleicher Weiſe.

Der Pflanzenleib ſpiegelt ſie in gleicher Weiſe.

Die Erde ſpiegelt ſie in gleicher Weiſe.

Alle Himmelskörper ſpiegeln ſie in gleicher Weiſe.

Sonſt wiſſen wir von keinen Körpern in der Welt, welche die weſentlichſten Eigenſchaften einer Seele in dieſer gleichen Weiſe ſpiegeln.

Der Menſchenleib trägt zugleich die Seele, die er ſpiegelt.

Vom Tierleib glauben wir hienach, daß er nicht minder die Seele trägt, die er ſpiegelt.

Wir glauben es hienach im folgerechten Fuge und Zuge von der ganzen Klaſſe der ſeelenſpiegelnden Körper.

Wir glauben es auf Grund der Gleichheit aller dieſer und keiner andern Körper in den Zeichen, worin ein Körper

einer Seele überhaupt gleichen kann, und die unſer eigener Körper mit ſeiner Seele zugleich hat und verliert.

Wir finden dieſen, auf die doppelte Analogie des Körpers mit der Seele und jener Körper mit unſerm Körper geſtützten Glauben dadurch verſtärkt, daß er den Forderungen der innern Ergänzung, Abſtufung, des Zuſammenhanges, der Kauſalität, der Teleologie des geſamten Körper- und Geiſterreiches, hiemit allem, was bei der Abwägung der Wahrheit des Glaubens in Frage kommen kann, entſpricht.

Und endlich ſehen wir zu dem aus der Geſamtheit dieſer Geſichtspunkte geführten und erfüllten Schluſſe auf die Wahrheit des Glaubens noch die Schönheit und Gedeihlichkeit desſelben treten, um das, womit er den Menſchen zu befriedigen hat, zu vollenden.

Im Kreiſe dieſes Schluſſes liegt von ſelbſt mit eingeſchloſſen, daß das Tier eine niedere und die Pflanze eine noch niedrigere Seele neben der menſchlichen hat, daß die Erde eine höhere Seele über der menſchlichen hat, und endlich, daß die Seele der Erde die der Menſchen, Tiere, Pflanzen nicht bloß unter ſich, ſondern auch in ſich hat.

Nachdem es über den Weltkörpern keinen Körper mehr gibt, der eine Seele ſpiegelt, ſo gibt es doch noch die Welt darüber, die eine Seele über den Seelen aller ihrer Körper ſpiegelt; nur ſtatt einer individuellen Seele neben individuellen Seelen eine einzige Seele, die alle zugleich unter ſich und in ſich hat. Und daß die Welt dieſe höchſte Seele nicht nur ſpiegelt, ſondern auch trägt, ſchließen wir daraus, daß auch die Körper in der Welt

die Seelenſtufe tragen, die ſie ſpiegeln, und aus den andern Gründen, die damit zuſammenhängen.

In der Tat, alle Argumente, die wir erſt für die Pflanzenſeele und in höherem Sinne für die Seele der Geſtirne, allgemein für alle Seelen in der Welt geltend machten, finden endlich für den Geiſt, die Seele der Welt ſelbſt, ſtatt.

Wer auf Grund unſerer Argumente an die Seele zur Pflanze glaubt, muß auf Grund derſelben Argumente an einen Gott zur Welt glauben, und wer an einen Gott zur Welt glaubt, an eine Seele in der Pflanze glauben. Dieſer Zuſammenhang iſt ſehr ſchön, doch iſt's nur eine der Schönheiten dieſer Lehre.

Ich gehe aber auf die Ausführung im einzelnen nicht ein, da ich vielmehr durch die Ausführung der kleineren Beiſpiele die Ausführung der höchſten Aufgabe im Sinne unſeres Prinzips erſparen wollte, und der Schluß ſich von ſelbſt ergibt, nachdem der Gang bis zu ihm geführt ward.

Mit Negationen ſucht man die alte Lehre zu ſtützen; umſonſt, der Menſch braucht Poſitionen; hier ſind Poſitionen.

Und dieſe Poſitionen laſſen alles wahrhaft Poſitive, was es ſeither in Wiſſenſchaft und Religion gibt, das iſt nicht nur das in der Natur der Dinge wirklich Gegründete, zum Heile des Menſchen weſentlich Notwendige, ſondern auch die Vermittelungen ſeiner geſchichtlichen Eingeburt in das Bewußtſein und Leben der Menſchheit beſtehen, ja über das diesſeitige Leben hinaus fortbeſtehen.

Das Chriſtentum wird ewig beſtehen, und wird ewig durch den in ſeiner Gemeine als in ſeinem Leibe

fortlebenden Christus*) fortbestehen. Auch dies ist ein Wort, was seine Wahrheit nur in unserer Lehre findet (Zend-Avesta III. S. 363 ff.). Aber um von dem Bestande des Christentums sprechen zu können, gilt es zu wissen, worin es besteht, was das ist, womit Christus über alles Frühere hinausgegangen ist und womit er nicht nur der gewesene Ausgang, sondern noch heute aus dem Jenseits ins Diesseits hineinwirkende Hirt und Hort einer Herde ist, zu der sich dereinst alle sammeln müssen, um die Idee des Christentums zu erfüllen. Ich habe es, dem Sinn nach nicht der erste, so kurz als ich vermochte, darin zusammengefaßt**):

„Daß er das Höchste gesetzt hat als das Einigende und das Weitste gesetzt hat als das zu Einigende und das Beste gesetzt hat als das Höchste."

Und hab' es dahin erläutert:

„Daß er die Idee der Einigung aller aus dem Gesichtspunkte, aus dem allein eine Einigung aller möglich ist, zuerst mit Bewußtsein ins Bewußtsein der irdischen Welt gebracht, und durch Lehre und Leben den lebendigen Anstoß zur Verbreitung und Betätigung dieser Idee gegeben hat, daß alle Menschen sich als Kinder desselben einigen, nur Gutes wollenden, Gottes, als Bürger eines, über das Diesseits hinausreichenden, himmlischen Reiches und als Brüder zueinander fühlen, in diesem Sinne trachten und handeln sollen."

---

*) 1. Kor. 12, 12—17. 20. 27. — 1. Kor. 6, 15. 17. — Röm. 12, 4. 5. — Ephes. 1, 22. 23. — Ephes. 3, 20. 21. — Ephes. 4, 11—13. — Ephes. 4, 15. 16. — Ephes. 5, 29—31. — Kol. 1, 24. — Kol. 2. 19. — Gal. 2, 20.

**) Zend-Avesta II. S. 38. 39.

Und hab' es endlich weiter ausgeführt im 13. und 30. Kapitel des Zend-Aveſta.

Wo nun wäre ein Widerſpruch unſerer ganzen bisherigen Lehre mit jener Idee, an der das ganze Heil und hiemit die Heiligkeit des Chriſtentums hängt? Verbündet ſich unſere Lehre mit dem Materialismus zur Abſchaffung Gottes; ſchilt ſie den Ausblick in ein Jenſeits Torheit; heißt ſie die Menſchen ſtatt über dieſem und nach dieſem Leben die Spitze und das Ziel zu ſehen, die Blicke niederhalten und mit klugen Augen den Weg im Diesſeits ſuchen? — Oder vergöttert ſie mit Feuerbach den Menſchen, heißt ſie mit Schopenhauer die Seele reſignieren, verflüchtigt ſie mit Hegel das Göttliche in den Begriff, verhüllt ſie es mit Schelling in unklare Myſtik, zerſtäubt ſie es mit Herbart in ein Heer von Punkten? — Oder iſt ſie eine Predigt für die Gemeinden, die, genährt vom Materialismus, angeweht vom Idealismus, ſtolz auf den Gebrauch einer Vernunft, die das Band im Mangel eines Bandes findet, ſich freie nennen?[22])

Vielmehr zu allen Stützen, die wir nicht miſſen können, ohne entweder ins Heidentum zurückzufallen oder Schlimmerem anheimzufallen, fügt ſie nur Stützen dieſer Stützen; und ſtatt zu ſagen, Chriſtus ſei nicht der Weg des Heils und Lebens, erfaßt ſie ſeine Hand, den Weg zu gehen.

Rechnet man freilich zum Chriſtentum als weſentlich den Glauben an den Apfelbiß im Paradieſe mit ſeinen myſtiſchen Folgen, an die unwiederbringliche Verdammnis der nicht Auserwählten, an die Wunder gegen die Geſetze der Natur, an das Abgeriſſenſein Gottes von ſeiner Welt, an all das Unerbauliche, womit die Theologen gemeinhin das Chriſtentum ausbauen, ja woraus ſie es erbauen, ſo iſt die Lehre, die hier vorgetragen wird, nicht chriſtlich.

Ich aber rechne alles das, wovon in Christi eigener Lehre nichts zu finden, was die Menschheit nicht besser, nicht glücklicher, nicht weiser macht, sich selbst, der Natur der Dinge und des Menschen widerspricht, den Geist verdüstert, die Wissenschaft verstört, ein trübes Wesen in das Leben mischt, kurz alles, was der Möglichkeit einer schließlichen Einigung aller widerstrebt, statt sie zu fördern, hiemit der Grundidee des Christentums widerstrebt, zu dem, was fallen muß, damit die Lehre Christi stehe.

Schon stockt das Christentum in seiner Ausbreitung über die Erde und gewinnt vielmehr neuen Raum dadurch, daß es die Völker tötet, als daß es sie bekehrt. Wieviel der Juden, Moslems, Hindus, Heiden sind es, die jährlich als Bekehrte zählen? Und wie zerworfen ist das Christentum in sich! Statt Christen, die in Christi Sache eins sind, gibt es nur Protestanten, Katholiken, Griechen und Sektierer, die sich in Christi Namen streiten. Ist Aussicht hier und dort, es werde anders werden? Wer nicht verblendet ist, sagt nein. Das Christentum ist soweit gedrungen durch das, was in ihm Christi ist; durchdringen kann es nicht, so lange es nicht ganz damit durchdrungen ist, wozu die Ausscheidung von vielem gehört, womit es jetzt erfüllt ist. Bevor das Christentum sich nicht selbst bekehrt, bekehrt zu dem, was es nach seiner Idee zu sein bestimmt war, bevor es nicht den Bedürfnissen der Menschheit die allgemeinste, höchste, letzte Rechnung trägt, wird es die Welt nicht bekehren und in sich selbst nicht einig werden können.

Das selbst, daß es dies heutzutage nicht vermag, und wenn es fortbesteht, wie es besteht, nach sicherer Voraussicht nie vermögen wird, beweist, daß es den Bedürfnissen der Menschheit diese Rechnung noch nicht trägt. (Beweis aus dem historischen Prinzip.)[23] Und darum gilt

es eben, die Idee des Christentums so zu fassen, daß es vermöge, was es heute nicht vermag, dahin zu fassen, daß sie mit der Idee der Religion als eines allgemeinsten Bandes aus höchsten und letzten Gesichtspunkten in Glauben, Wissen und Leben selbst zusammenfalle. Ein Christentum wird's dadurch, daß diese Idee von Christus zuerst ins Bewußtsein der Welt gebracht, mit Wort und Tat, und endlich noch dem Opfer eigenen Lebens in das diesseitige Leben der Welt eingewirkt ward, und — so wahr er jenseits, nach der Verbindung des Jenseits mit dem Diesseits, in seiner Gemeine fortlebt —, mit ihm, durch ihn darin fortlebt.

Was aber wird, nachdem der Glaube des Christen seines ganzen Inhaltes an Unglaublichkeiten entleert ist, die Lehre, die Predigt füllen? Soll alles ruhen bleiben in jener abstrakten Idee?

Nicht in der abstrakten, vielmehr in Glauben und Leben ausgewirkten und ferner sich auswirkenden Idee. Die Auslegung der schwerstwiegenden Worte der christlichen Lehre selbst, die jetzt nur dem Wortlaute nach geglaubt werden, nach ihrer Wahrheit, die damit in Zusammenhang gebrachte Erklärung des höchsten Gutes und Entfaltung seines Inhaltes, die Rückführung des Christentums auf Christus, den heiligen Geist oder sage den Geist des Heils in Christus, über Christus in Gott und durch Gott in Christus soll Lehre und Predigt füllen*). Das ist nicht zu erschöpfen; pflücke ein Blatt und der Baum der Lehre treibt einen Zweig. Und wenn mit der innern Reinigung, Entwicklung und Vertiefung auch die äußere Gestalt des Christentums gegen heute sich gänzlich

*) Vergl. Kap. 8. dieser Schrift. — Kap. 6. 12. 13. 28. 30. des Zend-Aveſta. — „Über das höchste Gut.“ [24])

ändern muß, wird es nur sein, weil die neue Entwicklung sich selbst die neue, die weitere, geschlossenere, erbaulichere, erhabenere, reinere und schönere Form gibt. Dazu wird der Himmel zum Hause, die Sterne zu Zimmern des reichgewordenen Gottes werden, der heute noch inhaltsarm, weil über alle Denkbarkeit hinausgehoben, im Leeren schwebt; dazu wird die erste Offenbarung des Göttlichen an die Menschheit im Kindesglauben der Heiden, statt verworfen zu werden, in die des alten und neuen Bundes mit aufgehoben werden, und damit auch fähig werden, die Heiden alle in den Bund mit aufzuheben.

Dies die Antwort auf die Seelenfrage in jenem Sinne, in welchem sie gestellt ward, mit ihren Folgen und Zusammenhängen. Nach allem bleibt es, wie ich sagte, eine Glaubensfrage, und darum ruhte auch die Antwort auf Glaubensgründen, statt auf exakten Wissensgründen. War sie aber keine Sache der exakten Forschung, so widerspricht sie doch nicht dem Prinzip exakten Forschens. So weit Logik und Erfahrung reichen, ruhte sie darauf, und geht nur noch in demselben Sinne, als der sich in dem damit Erreichbaren zeigte, über dasselbe hinaus. Denn dies war das Prinzip, nach dem wir schlossen, um mit dem abzuschließen, was gefordert, wenn auch nicht erschlossen wäre. Statt abzuweichen von dem Prinzipe des Erfahrungsschlusses, ist es nur die Erweiterung und Steigerung dieses Prinzipes über das Gebiet des Wissens hinaus in das des Glaubens. Wer diese Erweiterung und Steigerung verschmäht, verschmäht entweder den Glauben oder die Einigung des Wissens mit dem Glauben.

Kann diese Lehre wohl mit einer exakten Lehre in

Widerſpruch ſtehen, da die Idee einer allgemeinen exakten Lehre der Beziehungen von Leib und Seele aus ihrem Schoße geboren ward*), und die erſten Schritte der exakten Lehre ſchon in dieſelbe Richtung vorwärts weiſen, welche die Glaubenslehre dieſer Schrift mit weittragenden Flügeln ſchnell durchmeſſen hat?**)

Vielmehr ſchließ' ich die Glaubenslehre mit dem Glauben, daß die exakte Lehre die Frucht einſt wieder tragen wird, aus der ſie erſt entſproſſen, mag es auch lange währen, bis ſie ſie gereift.

X.

Grundanſicht.

„Da unten aber iſt's fürchterlich,
Und der Menſch verſuche die Götter nicht"

fühlt man ſich verſucht, jedem zuzurufen, der ſich in die Tiefe einer Grundanſicht von den Dingen verſenken will, um das letzte Weſen derſelben zu erfaſſen. Man ſtürzt ſich aus dem Leben in den finſtern Schlund und kommt nicht zum Leben wieder daraus hervor. Und deshalb hab' ich es für das Beſte gehalten, mich dem Becher in die Tiefe erſt nachzuſtürzen, nachdem ich den vollen ganz geleert.

Denn eine Grundanſicht von den Dingen läßt ſich wohl folgern, aber es läßt ſich nichts daraus folgern.

---

*) Vergl. Elemente der Pſychophyſik. T. II. S. 553.[25])
**) Ebendaſ. S. 541. 546.

Zwar ist dieser Satz wie die meisten schnell hingesprochenen nur halb wahr; es ist aber nur zu leicht, ihn ganz wahr zu machen. Anstatt auseinander zu setzen, wie weit er überhaupt wahr und wie weit nicht wahr ist, gebe ich einen Anhalt, es zu beurteilen. Und jede philosophische Grundansicht gibt einen Anhalt dazu.

Man kann alles aus dem Nichts folgern und es ist alles nichts, was man folgert. Man kann alles aus dem Einfachen folgern, aber die Einheit des Alls bleibt ungefolgert. Man kann alles aus der Materie folgern; nur muß man nicht vergessen, daß die Materie erst aus Empfindungen des Geistes gefolgert ist. Man kann alles aus dem Geiste folgern, nur muß man nicht vergessen, von einem Geiste des Alls anzuheben, und erst vom eigenen sich bis zu ihm erheben.

Erfahrungsmäßig haben wir von dem, was existiert, nur das, was davon in unser Bewußtsein fällt, nur unser Empfinden, Fühlen, Denken, Wollen.

Das Bewußtsein ist Tatsache, seine Einheit ist Tatsache, sein Inhalt ist Tatsache, das Verhältnis seiner Einheit und seines Inhaltes ist Tatsache; alles das ist in uns aufzeigbar, und wie es aufzeigbar ist, so ist es; außerhalb des Bewußtseins, hinter dem Bewußtsein ist nichts aufzeigbar.

Das Bewußtsein in seiner Einheit und mit seinem Inhalt nehmen, wie es ist, ist die reinste, unmittelbarste Erfahrung, die wir vom Existierenden machen können. Das Bewußtsein ist ein Sein, das weiß, wie es ist, und ganz so ist, wie es weiß, daß es ist. Weiter aber gibt es kein Sein, von dem sich dasselbe sagen ließe. Hier

findet erfahrungsmäßige Identität von Sein und Wiſſen ſtatt.

Nach direkter Erfahrung gibt es überhaupt nichts als Bewußtſein, Bewußtſeinseinheit, Bewußtſeinsinhalt und Abſtrakta aus dem, was des Bewußtſeins oder im Bewußtſein iſt, gewonnen mit Bewußtſein, die wieder ins Bewußtſein fallen. Aus dem Kreiſe des Bewußtſeins iſt, ſo weit direkte Erfahrung reicht, nicht herauszukommen. Erfahrung ſelber iſt eine Sache des Bewußtſeins. Auf Erfahrung pochen, ohne auf dieſe Grunderfahrung zu pochen, heißt, auf ein Blech in der Luft pochen.

Doch hat der Menſch Gründe, über das hinaus, was von der Exiſtenz in ſein Bewußtſein fällt, auch an etwas darüber Hinausliegendes, an eine Außenwelt zu glauben, und zu den inneren, den ſubjektiven, Gründen, die an ſeinem Bewußtſeinsinhalt gewirkt haben, auch äußere objektive Gründe, die daran mitgewirkt haben, anzunehmen. Niemand kann dabei ſtehen bleiben, daß bloß ſein Bewußtſein von dem, was exiſtiert, exiſtiere.

Denn das Bewußtſein, indem es ſeines Inhalts inne wird, wird auch im unmittelbaren Gefühle zugleich inne, daß nicht alle Beſtimmungen dieſes Inhaltes aus dem vorgegebenen Inhalt kommen; der praktiſche Geſichtspunkt nötigt den Menſchen, an eine Außenwelt zu glauben, um ſeine Handlungen darauf zu richten; dazu tritt die hiſtoriſche Übereinſtimmung aller Zeiten und Völker.

Trotzdem alſo, daß wir von der geſamten Exiſtenz nur das, was davon in unſer Bewußtſein fällt, haben, iſt doch das nicht die Frage, ob wir noch etwas über unſer Bewußtſein hinaus Exiſtierendes anzunehmen haben; ſondern was das iſt, was wir darüber hinaus anzunehmen haben.

Es ſtehen zwei Möglichkeiten, und gründlich gefaßt, nur zwei Möglichkeiten offen, zwei Wege des Gedankens, deren einer in den Hades, der andere in das Licht führt. Man ſollte ſich wohl klar machen, daß es nur dieſe zwei Wege gibt, und, ſtatt unklar zwiſchen ihnen zu ſchwanken oder jeden halb zu gehen, ſich zwiſchen ihnen entſcheiden und konſequent bis zu den letzten Konſequenzen gehen, nachdem man auf jeden einen klaren Blick getan.

Der eine Gedanke iſt der, daß es außer dem, was wir von den Dingen in unſerem Bewußtſein tragen, außer unſerm Empfinden, Fühlen, Dichten, Denken, Wollen, nicht nur außer unſerem, außer dem Bewußtſein überhaupt ein dunkles unerkennbares Ding an ſich oder eine Vielheit ſolcher Dinge gebe, die in das Bewußtſein hinein das erzeugen, was es von den Dingen hat, oder auch durch ihre Wechſelwirkung das Bewußtſein ſelbſt erzeugen; und noch etwas ganz anderes ſind, als alles, was es davon hat.

Zumeiſt wird das dunkle Ding oder werden die dunklen Dinge als etwas Feſtes hinter der Veränderlichkeit, als etwas Einfaches hinter der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen ſelbſt dunkel vorgeſtellt. Die Seele ſelber ſei an ſich ein unveränderliches einfaches Weſen, das hinter den veränderlichen Erſcheinungen des Bewußtſeins verborgen ſtecke, ſich ſelbſt nach dieſem ſeinem Weſen nimmer erkennend; vielmehr ſei das hellſte Bewußtſein bloß der hellſte Schein am ewig rätſelhaften, ſich ſelber dunkeln Seelenweſen.[26])

Das iſt der eine Gedanke.

Der andere Gedanke iſt der, daß es außer unſerem Bewußtſein noch anderes Bewußtſein, über alles Einzelbewußtſein noch weiteres und höheres Bewußtſein und weiteren und höheren Bewußtſeinsinhalt gibt, ein Be-

wußtſein, welches nach Seiten deſſen, womit es unſer Einzelbewußtſein überſteigt nnd überreicht, das Äußerliche, wovon unſer Bewußtſein beſtimmt wird, darſtellt, und alles Einzelbewußtſein durch Gemeinſamkeiten und Wirkungsbeziehungen verknüpft, von welchen die höchſte Einheit der letzte Knoten iſt.

Der erſte Gedanke führt abſeits von aller Erfahrung und allem, was nach Erfahrung vorſtellbar und durch Erfahrung bewährbar iſt, ins Dunkel, weil wir von dem Dinge oder den Dingen an ſich hinter dem Bewußtſein und ihrer Wirkung auf das Bewußtſein oder ihrer bewußtſeinserzeugenden Wirkung in der Tat weder eine Erfahrung noch eine Vorſtellung nach Erfahrung, noch die Ausſicht einer Aufklärung durch Erfahrung haben; der zweite führt aus dem Lichte der gemeinen Erfahrung nur in ein höheres Licht, ſofern unſer eigenes an ſich lichtes Bewußtſein mit ſeinen immanenten Beſtimmungen, Verhältniſſen, Geſetzen uns den Anhalt zum Gedanken an anderes, an allgemeineres, weiteres, höheres und lichteres Bewußtſein und Mittel des Schluſſes darauf bietet.

Ohnehin glaubt die Welt an Gott über allem Einzelbewußtſein und hat hiſtoriſche, theoretiſche und praktiſche Gründe, daran zu glauben. Alles dunkle Ding aber wird müßig, wenn ſie recht an Gott glaubt, ja der rechte Glaube an Gott iſt eben der, der das dunkle Ding müßig macht, indem er als eine Wirkung des Gottes über uns hinaus in uns hinein betrachtet, was man als eine Wirkung der dunkeln Dinge hinter uns und Gott betrachten möchte, indem er in Gott durchſichtig findet, was im dunkeln Dinge dahinter undurchſichtig bliebe; wogegen der rechte Glaube an das dunkle Ding oder die dunkeln Dinge hinter dem Bewußtſein Gott müßig oder ſelbſt zum dunkeln Dinge macht; denn das dunkle Ding iſt dann

der Grund und Schöpfer deſſen, was erſcheint. Wenn man aber ein göttliches Bewußtſein über den Erſcheinungen und die dunkeln Dinge hinter den Erſcheinungen zuſammen haben will, ſo hat man zwei Halbe und kein Ganzes.

Wunderlich, daß der heutige Idealismus gerade das, was der größte Vorzug des Idealismus iſt, keine dunkeln Dinge hinter den Erſcheinungen zu brauchen, preisgibt, und alle Tiefe in den dunkeln Dingen ſieht.

Der Begriff vor dem Denken, das Nichts, das Sein, das Abſolute, das Weſen, was hinter den Erſcheinungen als Grund derſelben ſtecken, ſich zur Natur, zum bewußten Geiſte erſt aufheben ſoll, was ſind ſie als dunkle Dinge? Die Monaden, die andere hinter den Bewußtſeinseinheiten noch ſuchen, was ſind ſie als dunkle Dinge? Aber auch die Materie der Materialiſten hinter den Erſcheinungen der Dinge, was iſt ſie anders als ein dunkles Ding? Keins dieſer dunkeln Dinge hat uns die an ſich beſtehende Klarheit des Bewußtſeins klarer gemacht oder erklärt, ſondern jedes, dunkel wie es ſelbſt iſt, nur verdunkelt.

Hienach werfe ich die dunkeln Dinge beiſeite, und ſtelle, ohne die Mittelglieder des Schluſſes überall anzuführen, folgende Sätze und Geſichtspunkte auf:

Es gibt eine allgemeinſte und höchſte Bewußtſeinseinheit, die göttliche; es gibt ihr untergeordnete und in ihrer gemeinſamen Unterordnung einander nebengeordnete Bewußtſeinseinheiten, wozu die menſchlichen gehören; es gibt auch noch uns übergeordnete, Gott untergeordnete Bewußtſeinseinheiten.

Die Einheit des höchſten Bewußtſeins überſteigt alle niederen Bewußtſeinseinheiten, und ſtellt eine Verknüpfung, ein Band zwiſchen ihnen her, deſſen ſie ſich bewußt iſt,

indem das Inbegreifen im Bewußtſein zugleich das Band des Inbegriffenen iſt, wogegen die niedern Bewußtſeinseinheiten ſich des Inbegriffenſeins in der höheren und höchſten nicht unmittelbar bewußt ſind, vielmehr jede nur um das unmittelbar weiß, was ſie ſelbſt begreift.

Vor, außer, über, hinter, nach dem allgemeinſten und höchſten Bewußtſein und ſeinem Inhalt, zu dem unſer Bewußtſein gehört, iſt nichts zu finden. Was weder in unſer noch ein anderes, noch höheres oder höchſtes Bewußtſein fällt, davon mag man reden; aber es wird eben nur die Rede davon ſein. Nur eine unendliche Möglichkeit kommenden Bewußtſeins und Wirklichkeit anderen Bewußtſeins beſteht hinter jedem jetzigen und jedem einzelnen Bewußtſein; aber auch dieſe Möglichkeit beſteht nicht außer dem Bewußtſein, ſondern nur als Abſtraktum aus Tatſachen des Bewußtſeins, hat nur Bedeutung für das Bewußtſein und wäre nichts vor und außer dem Bewußtſein. Alles Dunkel, was man in das Ding hinter dem Bewußtſein verlegt, beſteht nur in dem Dunkel des Bewußtſeins über das, was nicht Inhalt ſeiner Gegenwart, ſondern eines kommenden oder andern Bewußtſeins iſt.

Eine Außenwelt gibt es nur für das endliche, nicht für das unendliche, Bewußtſein; und dieſe Außenwelt iſt nichts dem Bewußtſein Fremdes, ſondern nur das Weitere und Höhere deſſen, was jedes Einzelbewußtſein in ſich hat; und das Einzelbewußtſein trägt ſeinerſeits zur Fülle und zu den Stufen dieſes Weiteren und Höheren bei.

Im Bewußtſein gibt es nach Erfahrung einen ſteten Fluß, Wechſel, eine ewige Veränderung deſſen, was darin erſcheint. Doch zerfließt die Welt nicht in ein haltungsloſes Gewirr und Getriebe von Erſcheinungen, weil die höchſte unveränderliche Einheit des Bewußtſeins das Band

aller hineinfallenden Erſcheinungen bleibt, weil dieſes Bewußtſein ſich in untergeordnete beharrliche Einheiten gliedert, weil es in der Veränderlichkeit der Erſcheinungen beharrliche Verhältniſſe gibt, weil ihr Wechſel durch feſte Geſetze beherrſcht wird, weil unverrückbare Haltpunkte und Zielpunkte darin ſichtbar ſind.

Da haben wir genug des Feſten, wozu nun noch ein dunkles feſtes Ding dahinter? Was feſt in ſich, braucht nicht auf Feſtes aufgeklebt zu werden.

Das Höchſte und Letzte von allem, in allem, über allem bleibt immer die höchſte Einheit des Bewußtſeins. Sie iſt das wahrhaft Ewige, Unveränderliche, Eine, ſich immer Gleiche, durch allen Wechſel, in allem Wechſel und aller Mannigfaltigkeit ſich Betätigende, und doch nicht fähig, ſich ohne Wechſel und Mannigfaltigkeit zu betätigen. Sie iſt der Nagel, an dem die Welt hängt, und hinter dem man nicht nach einem neuen Nagel und neben dem man nicht nach andern Nägeln ſuchen ſollte. Unter der höchſten Einheit aber verknüpfen ſich die beſondern Kreiſe von Erſcheinungen in beſondern Einheiten und feſte Geſetze greifen hindurch.

Geſetz iſt ein großes Wort, nach ſeinem Werte wohl erkannt im Staate, in der Naturwiſſenſchaft, doch wenig in der heutigen Philoſophie. Daß ſie durch Begriffe ſtatt durch Geſetze regieren will, iſt die Haupturſache ihres Verfalles.

Hinter dem Staate gibt es kein feſtes dunkles Ding, an dem ſeine Feſtigkeit hinge, wodurch ſteht er ſo feſt? Durch das Geſetz, ſo lange nur das Geſetz ſelbſt feſt ſteht. Die Geſetze der Dinge, d. h. des Zuſammenhanges der Erſcheinungen der Dinge, ſtehen aber ewig feſt. Wozu bedarf es alſo noch des feſten Dinges hinter den Erſcheinungen? Kann es etwa das Geſetz machen oder entbehrlich machen oder erklären? Geſetz iſt aber ſelbſt nur etwas

Gedankenmäßiges, mit Bewußtſein abſtrahierbar aus dem Inhalt des Bewußtſeins, und darin ſelbſt, daß es daraus abſtrahierbar iſt, beweiſend, daß es eine Sache des Bewußtſeins iſt.

Wie wird ſich dieſer Menſch morgen benehmen? Frage, wie er ſich heute benimmt, geſtern und vorgeſtern und ſeit ſeiner Geburt benommen hat. Sieh zu, ob du ein Geſetz in den Handlungen des Menſchen entdecken kannſt. Was du vom Menſchen erraten kannſt, wirſt du nach ſeinem Geſetz erraten, oder du wirſt nichts erraten.

Aber freilich wird kein Geſetz reichen, vom Menſchen, noch weniger, von Gott alles zu erraten. Geſetz iſt ein großes Wort; aber Freiheit iſt auch ein großes Wort; und indes das Geſetz alles beherrſcht, läßt es einen unbeſtimmbaren Reſt als Freiheit, der doch nicht wider die Geſetze läuft, ſondern nur über alle Geſetze hinausläuft; die Geſetze im ſelben Sinne überreicht, wie Unendliches alles Endliche überreicht.

Das Geſetz iſt nicht ein Deus ex machina, ſondern die machina im Deus. Aber Gott iſt noch über die machina.

Wer die Geſetze der Verknüpfung und des Ganges der Erſcheinungen kennt, weiß alles, was der Weiſeſte von den Gründen des Geſchehens wiſſen kann; nur daß alle Geſetze, zu deren Kenntnis er es bringen kann, die Gründe des Geſchehens nicht erſchöpfen werden, und daß es außer den Gründen auch noch Zwecke zu betrachten gilt.

Auf alle Kauſalfragen: warum? iſt mit dem Geſetze zu antworten; oder zu ſagen, ich weiß es nicht. Woher, warum aber das Geſetz? Wer eine Antwort darauf hat, ſage ſie. Aber ob er eine Antwort hat oder nicht, ſo

bleiben die Gesetze der Dinge Tatsache, unberührt von der Ungewißheit über das Wesen dieser Tatsache.

Wie es nichts Festes in der Welt gibt, außer dem, was im Bewußtseinsinhalt unveränderlich besteht, gibt es kein Wesen der Dinge außer dem, was sich unveränderlich darin bedingt.

Was unveränderlich oder gesetzlich so zusammenhängt, daß man eins nur nach Maßgabe haben kann, als man auch das andre hat oder haben kann, ist Sache desselben Wesens, und dieser Zusammenhang der feste Kern, das Wesentliche des Wesens.

In diesem Sinne nennen wir Gott, das höchste Bewußtsein, mit Recht das höchste Wesen; weil in der Einheit seines Bewußtseins alles sich bedingend zusammenhängt, was es von Erscheinungen der Dinge, und also auch von Dingen, die selbst nur Erscheinungszusammenhänge sind, gibt.

Nachdem aber Gott das höchste Wesen über allen Dingen ist, bedürfen wir keiner dunkeln Wesen mehr hinter den Erscheinungen der Dinge.

Von dem, was wir Seele, Geist nennen, ist erfahrungsmäßig nichts aufzeigbar und besteht nichts, als ein durch eine Bewußtseinseinheit verknüpfter Zusammenhang und Auseinanderfluß von Erscheinungen, die ich Selbsterscheinungen nenne, sofern jede Bewußtseinseinheit der andern gegenüber solche nur für sich selber hat. Indes sie aber der andern gegenüber solche nur für sich selber hat, trägt sie, untergeordnet unter die höchste Bewußtseinseinheit, solche zur Fülle von deren Selbsterscheinungen bei.

Der Zusammenhang und die Auseinanderfolge der Seelen- oder Selbsterscheinungen steht unter psychologischen Gesetzen. Was kann ein dunkles Ding, der Name Monade, einfaches reales Wesen zur Erklärung der Einheit oder der Gesetze der Seelenerscheinungen helfen?

Von dem, was wir Körper nennen, ist erfahrungsmäßig nichts weiter aufzeigbar und besteht nichts, als ein Zusammenhang und Auseinanderfluß von Erscheinungen, der solidarisch für verschiedene Seelen, Bewußtseinseinheiten zugleich besteht (sofern Verschiedene zugleich denselben Körper sehen, fühlen können), indem er so zwischen ihnen durchgreift, daß mit der Wirklichkeit und Möglichkeit gegebener Erscheinungen, welche ein Körper für eine Seele darbietet, zugleich damit zusammenhängende Wirklichkeiten und Möglichkeiten für andere Seelen gesetzt sind. Damit ist uns das objektive, äußere Dasein des Körpers charakterisiert. Die aus diesem Erscheinungszusammenhange abstrahierte konstante Quantität der Materie ist nur der Ausdruck einer konstanten Möglichkeit der Wiederkehr äußerer Erscheinungen von gegebener quantitativer Bestimmtheit. Der Zusammenhang und Auseinanderfluß der sogenannten äußeren Erscheinungen ist beherrscht durch die Naturgesetze. Was können dunkle Dinge dazu helfen?

Nichts weiter ist überhaupt vom objektiven Dasein der ganzen Körperwelt erfahrungsmäßig aufzuzeigen, nichts zu erschließen, als jener solidarische, durch erfahrungsmäßige Gesetze beherrschte, Zusammenhang von Erscheinungen, der für mehr als eine Bewußtseinseinheit zugleich besteht; wir haben also auch nach Erfahrung keinen Grund, etwas weiter von der Körperwelt als existierend anzusehen.

Nicht die einzelnen körperlichen Erscheinungen in einzelnen Seelen bilden die Körperwelt, aber der über alle Einzelseelen hinausreichende, in der größten Seele be-

gründete, Zusammenhang dieser Erscheinungen, nicht nur nach ihrer ganzen Wirklichkeit, sondern nach ihrer ganzen gesetzlich begründeten Möglichkeit.

Die Materie im Sinne des Materialisten ist eine leere unnütze Hypothese; die Materie im Sinne des Physikers ein notwendiger Begriff. Denn von der Materie des Materialisten, dem dunklen Dinge hinter dem Bewußtsein, soll das lichte Bewußtsein als sekundäre Folge abhängen, aus dessen Tatsachen sie vielmehr erst abstrahiert ist, indes die Materie im Sinne des Physikers nur der gedankenmäßige feste Verknüpfungspunkt gesetzlicher Erscheinungen ist, die in viele Seelen fallen, und deren Bestimmungen von ihm rein aus einer Erfahrung abstrahiert werden, die schließlich nur im Bewußtsein und für das Bewußtsein besteht.

Der Materialist rühmt sich, nur auf Erfahrung zu stehen; und wo ist denn die Erfahrung, die ihn etwas vom Dasein einer Materie hinter, außer, ohne Bewußtsein, unabhängig vom Bewußtsein lehrt? Was er von der Materie erfahrungsmäßig hat und weiß, ist Sache des Bewußtseins. Nun ist es freilich leicht, Bewußtsein aus Zusammenstellung von Materie zu produzieren, nachdem man die Materie selbst erst aus einer Zusammenstellung von Empfindungen im Bewußtsein produziert hat. Es ist nicht schwer, das Gold aus Gold zu machen.

Das hindert nicht, daß es kein Bewußtsein ohne Materie gibt; oder wo wäre solches aufzuzeigen? Und darauf stützt sich der Materialist. Aber um eine Grundansicht aufzustellen, muß man auf den Grund gehen, und der Grund bleibt immer der, daß die Materie aus dem Bewußtseinsinhalt abstrahiert ist. Nur daß das Dasein des Bewußtseins selbst so wesentlich an solche Abstrahierbarkeit gebunden ist, daß sich eins nicht ohne das andere haben läßt. So besteht kein menschlicher Organismus fest ohne

festen Knochenbau; doch ist der Organismus nicht eine Resultante dieses Knochenbaues.

Erfahrungsmäßig gehört zum Dasein jeder Seele ein für die äußere Erscheinung geschaffener Körper, vermöge dessen die Seele mit andern Seelen in Beziehung steht, und eingeht und eingreift in das allgemeine Leben und Weben, was über alle einzelnen Geister hinaus im höchsten Geiste statt hat.

Anders ausgedrückt: die Möglichkeit eines Zusammenhanges von Selbsterscheinungen hängt solidarisch zusammen mit der Möglichkeit eines Erscheinungszusammenhanges für andere.

Insofern man den Zusammenhang der geistigen oder Selbsterscheinungen ebenso für sich auffassen kann, wie den der körperlichen äußeren Erscheinungen, und beide Zusammenhänge ihren besondern Gesichtspunkt und ihre besonderen Gesetze haben, kann man auch von einem Wesen des Geistes und einem Wesen des Körpers besonders sprechen. Insofern aber beide Zusammenhänge nach einem Verhältnis der Wechselbedingtheit und Forderung solidarisch zusammenhängen, kann man ihnen auch ein gemeinsames Wesen unterlegen, und den Körper die Seite der äußern Erscheinung, die Seele die Seite der Selbsterscheinung dieses Wesens nennen.

Hiemit tritt man nicht aus dem Kreise der Erfahrungen und der gestatteten Freiheit der Definitionen hinaus.

Das identisch gemeinsame Wesen des Körpers und der Seele ist eben nichts anderes als die solidarische Wechselbedingtheit der Selbsterscheinungen der Seele und

der äußeren Erſcheinungen des Körpers. Eins läßt ſich ohne das andre nicht haben, etwas dahinter nicht zeigen, nicht finden.

Hienach iſt alſo der letzte Grund des Zuſammenhanges von Leib und Seele kein anderer, als der letzte Grund des Zuſammenhanges, den Leib und Seele jedes für ſich ſelber haben. Jedes für ſich repräſentiert einen Erſcheinungszuſammenhang, der nur in einer höchſten, allgemeinen Bewußtſeinseinheit möglich und wirklich iſt, und dasſelbe gilt von dem Zuſammenhange beider Zuſammenhänge.

Für die Kenntnis der Geſetze, nach denen Leib und Seele zuſammenhängen, iſt noch wenig geſchehen; ſie aufzuſuchen wird nützlicher ſein, als der Streit zwiſchen Idealismus und Materialismus. Ich nenne die Lehre davon Pſychophyſik.

Das allgemeinſte Geſetz iſt dieſes: daß nichts im Geiſte beſtehen, entſtehen, gehen kann, ohne daß etwas im Körper mit beſteht, entſteht, geht, was ſeine Wirkungen und Folgen in den Umkreis und die Zukunft der Körperwelt hinein erſtreckt. Man kann es kurz ſo ausdrücken, daß alles Geiſtige ſeinen Träger oder Ausdruck in etwas Körperlichem und hiedurch ſeine weiteren Wirkungen und Folgen im Körperlichen hat.

Denn obzwar jede der höchſten untergeordnete Bewußtſeinseinheit einen Erſcheinungszuſammenhang für ſich hat, den ſie mit keiner andern teilt, ſteht jeder Zuſammenhang der Selbſterſcheinungen doch ſo mit dem allgemeinen Erſcheinungszuſammenhange in Beziehung, daß auch nicht das Kleinſte in einer Seele geſchehen kann, ohne daß es in den allgemeinen Erſcheinungszuſammenhang eingreift, der für alle Seelen und zwiſchen allen Seelen in der höchſten und durch die höchſte Seele beſteht.

Das unmittelbare Eingreifen der Seele in die Körperwelt, hiemit ihren unmittelbaren körperlichen Ausdruck, können wir zwar nicht beobachten, indem das Innere jedes Körpers von der Außenseite verdeckt wird, wohl aber den, mittelbar davon abhängigen, Erscheinungszusammenhang, und können diesen nach den allgemeinen Gesetzen der körperlichen Erscheinungswelt durch Vorstellung und Schluß zu dem ergänzen, welcher in die Beobachtung fallen würde, wenn sie mit Beseitigung der Hindernisse ins Innere reichen könnte.

Hienach schließen wir von dem, in der äußeren Psychophysik zu betrachtenden, äußerlich wahrnehmbaren mittelbaren Ausdrucke des Geistes in der Körperwelt in der innern Psychophysik auf den im Innern des Körpers verborgenen unmittelbaren, doch immer noch unter der Form des äußerlich Wahrnehmbaren vorzustellenden, um die Gesetze, wie Körperliches aus Körperlichem folgt, zu wahren, und die Unvollständigkeit des anschaulichen Erscheinungszusammenhanges durch den Vorstellungszusammenhang zu ergänzen.

Ein anderes Grundgesetz ist dieses, daß das Geistige den Charakter relativer Einheit oder Einfachheit gegen das Körperliche trägt, was als dessen Ausdruck anzusehen ist; sofern nicht nur jede Bewußtseinseinheit wesentlich an einen ganzen Zusammenhang und Auseinanderfluß des Körperlichen, sondern auch jede einheitliche Bewußtseinsbestimmung, die einfachste Empfindung sogar, an solchen unmittelbar gebunden ist, und umgekehrt die körperliche Zusammenstellung und Auseinanderfolge, die sich mit einer Bewußtseinseinheit verknüpft, nicht ohne solche bestehen kann. (Vergl. das 37. Kap. der Elemente der Psychophysik.)

Dies kann man durch den Ausdruck repräsentieren, daß der Geist das verknüpfende Prinzip der körperlichen Zusammenstellung und Auseinanderfolge ist. Doch soll damit eben nichts als jenes gesetzlich faktische Verhältnis bezeichnet sein.

Der Begriff der Wirklichkeit, Realität ist weiter und enger je nach Sprachgebrauch und Definition. Die einfachste, die vergänglichste, die vergeblichste Erscheinung, ein täuschender subjektiver Schein selbst, hat seine Wirklichkeit; eine Wirklichkeit höherer Art aber als alles, was als einzelne Erscheinung auftritt, hat das, was die einzelnen Erscheinungen zusammenhält, oder als Ausgang, Anhaltspunkt, Schlußpunkt der Vorstellung und des Schlusses gedacht werden muß, um die Erscheinungen im Denken zu verknüpfen und Unbekanntes aus Bekanntem zu erschließen, wenn schon es niemals für sich selbst erscheint, ja nur als Abstraktum für sich faßbar sein mag. Denn die Erscheinungen finden überhaupt nicht abgesondert vom bewußten und denkenden Wesen statt, sondern eben nur in solchen. Was also aus der Verknüpfung der Erscheinungen im Denken abstrahierbar ist oder zur Verknüpfung der Erscheinungen im Denken notwendig ist, ist auch als ein wirklich Verknüpfendes und hiemit Wirkliches in höherem Sinne anzusehen. Eine solche Abstraktion ist nun schon dem gemeinen Denken geläufig, eine solche Notwendigkeit bindet schon das gemeine Bewußtsein in betreff des nächstliegenden Kreises von Erscheinungen und führt zu der allwärts geläufigen Annahme von Dingen; eine damit zusammenhängende bindet das höhere Denken in betreff des gesamten Kreises von Erscheinungen, und führt zur Ansicht der höchsten und letzten Dinge, der allgemeinsten Prinzipien und letzten Elemente der Welt.

Wirklichkeiten erster Art, welche die Wirklichkeit, die in der unmittelbaren Erfahrung ruht, schon übersteigen, jedoch dem gemeinen Bewußtsein noch ganz geläufig sind, sind sowohl Seele als Körper. Statt einer ganzen Seele oder eines ganzen Körpers treten stets nur einzelne Seiten

oder Momente derſelben auf einmal in die Erſcheinung; und die ganze Möglichkeit der Erſcheinungen, die ſie geben können, iſt nicht erſchöpfbar; aber der ſolidariſche Zuſammenhang, in welchem die Möglichkeit dieſer Erſcheinungen unter ſich ſteht, und der ſich in der Bewußtſeinseinheit der Seele ſelbſt bewußt wird, wird von uns im Gedankendinge eines einheitlichen Körpers, einer einheitlichen Seele zuſammengefaßt, und dieſes Gedankending behält ſo lange ſeine Wahrheit und Triftigkeit, ſeine höhere Wirklichkeit, als es den Zuſammenhang der Erſcheinungen in der gemeinen Wirklichkeit triftig repräſentiert, und die Vorſtellungen, die wir uns über die Grundbeſchaffenheit der Seele und des Körpers und das Weſen ihrer Beziehung machen, ſind hienach zu bemeſſen. Sie ſind nach Maßgabe wahrer und triftiger, als ſie den Zuſammenhang der wirklichen Erſcheinungen triftiger repräſentieren.

Obwohl eine letzte Analyſe ſowohl die Seele als den Körper in eine Summe einzelner Erſcheinungen zerlegt, iſt doch die Seele ſowohl als der Körper mehr als eine Summe von Erſcheinungen, da ſie ja eben nicht in dieſer Zerlegung, ſondern als Verknüpfendes und Verknüpftes derſelben beſtehen. Jene Analyſe iſt vielmehr in ähnlicher Weiſe eine Zerſtörung ihres richtigen Begriffes, als die Analyſe einer Pflanze in die Beſtandteile, die ſie wirklich enthält, doch eine Zerſtörung der Pflanze, die Zerſtörung eines Werkzeuges in die Teile, die es enthält, eine Zerſtörung des Werkzeuges iſt. Nicht bloß die Einzelheit der Erſcheinungen, ſondern auch das Band derſelben hat Realität, ja die höchſte Realität. Man muß alſo den Begriff der Seele und des Körpers und jedes Dinges auch in ſeiner Einheit und Ganzheit faſſen und verwenden. So wenig ich im äußeren Leben ſtatt

mit Tiſchen, Stühlen, Tieren, Pflanzen, mit dem Waſſerſtoff, Kohlenſtoff, Stickſtoff, Sauerſtoff, den ſie enthalten, operieren kann, ſoll es ein Leben überhaupt geben, ſo wenig im Denken mit den einzelnen Erſcheinungsbeſtandteilen der Dinge. Und doch iſt hier und da die Analyſe in dieſe letzten Beſtandteile nötig, da, wo es eben Analyſe gilt.

Über die Weiſe, wie die höchſten und letzten Wirklichkeiten — wir mögen ſie metaphyſiſche nennen — deren Gedanke vom gemeinen Bewußtſein nur unvollſtändig gefaßt wird oder ganz darüber hinausreicht, zu faſſen ſind, herrſcht ein noch unentſchiedener Streit zwiſchen den philoſophiſchen Syſtemen. Nach uns liegen ſie nach Seiten des Geiſtigen in der höchſten und letzten Bewußtſeinseinheit, der des göttlichen Geiſtes, nach Seiten des Körperlichen im einfachen Atome, als letztem Elemente der Körperwelt. Der allgemeinſten, höchſten, denkenden, lebendigen Einheit als oberſtem Grenzbegriff der Exiſtenz ſteht das einfachſte, einzelnſte Weſen, was denkbar iſt, als unterſter Grenzbegriff gegenüber, und zwiſchen beiden Grenzbegriffen der Realität bewegt ſich das erſcheinende Sein. In der Einheit des göttlichen Bewußtſeins ſchließt ſich zuletzt alles Erſcheinen zuſammen und ab, und nach dem Charakter der Unendlichkeit, den es trägt, liegt eine Unberechenbarkeit des Geſchehens, die wir als Freiheit faſſen, darin begründet, indes das einfache Atom zwar als ſolches keiner Erſcheinung fähig, aber aus der Geſamtheit der körperlichen Erſcheinungen als Schlußpunkt ihres Zuſammenhanges abſtrahiert iſt, und den letzten Anſatzpunkt für alle exakte Berechnung deſſen, was im einzelnen in der Welt berechenbar iſt, darſtellt.

Zum Gedanken der ersten Einheit gelangen wir dadurch, daß wir eine einheitliche Verknüpfung, wie wir sie in unserm endlichen Geiste für Sondergebiete der Erscheinung finden, auf das Gesamtgebiet der Erscheinungen verallgemeinernd, erweiternd und steigernd ausdehnen; zum Gedanken der letzten Einzelheiten gelangen wir dadurch, daß wir die Analyse der körperlichen Erscheinungen bis zu ihrer letzten Grenze fortführen, wobei jene einfachen Dinge als letzte notwendige Anhaltspunkte der Verknüpfung und Berechnung der Erscheinungen übrig bleiben. (Vergl. hierüber meine Atomenlehre.)[27])

Der Beweis der Realität der Atome liegt in der mathematischen Notwendigkeit, sie zu gebrauchen. Und wenn die jetzt schon im Zerfließen begriffene Philosophie der fließenden Begriffe in dieser Notwendigkeit nur einen Notbehelf erblicken möchte, so ist dies der eigene letzte Notbehelf in ihren Nöten.

Die heutigen Idealisten wollen von den Atomen nichts wissen, weil sie solche in den Geist nicht aufzuheben wissen, weil sie entweder etwas außerhalb des Geistes oder etwas den Fluß des Geistes Unterbrechendes darin sehen, statt daß der Geist sie nur im Bedenken und Analysieren seines eigenen Erfahrungsinhaltes als feste, aber notwendige letzte Ansatz- und Haltepunkte des Zusammenhanges und zusammenhängenden Bedenkens desjenigen Erscheinungskreises erkennt, in dem sich die einzelnen Geister zu begegnen haben.

Das ist das reine Faktum und die reine Auffassung dieses Faktums die idealistische Wahrheit der Atome, welche der physikalischen nicht widerspricht, wenn schon sie nach der Aufgabe der Physik in dieser nicht in solcher Form zutage kommen kann, vom Idealismus aber aus dem Schachte der Physik in dieser Form ans Tageslicht

zu fördern wäre, um ihn idealiſtiſch auszubeuten, ſtatt ihn zu erſäufen.

Dieſe Wahrheit gewinnt tiefere Bedeutung dadurch, daß die endlichen Geiſter, welche die Atome durch Analyſieren ihres Erfahrungsinhaltes finden, ſelbſt innere Werkzeuge des unendlichen Geiſtes ſind, das Allerendlichſte, was er in ſich enthält, zu finden.

Die neuere Monadologie hat ſtatt der einfachen Atome als letzte Halt- und Anknüpfungspunkte die einfachen Weſen hinter den Atomen, gewonnen nicht durch letzte Analyſe der Welt der Erſcheinung, ſondern aus der Zerſtörung dieſer Welt als eines Scheines; — eine geſpenſtige Welt hinter der wirklichen Welt. Die Phyſik aber fürchtet ſich vor Geſpenſtern.

Die Materialiſten wollen nichts von Gott wiſſen, weil ſie den Geiſt nur als Produkt einer günſtigen Konſtellation der Materie anſehen. Weshalb ſie aber die allgemeine Konſtellation der Materie, die alle Menſchen- und Tiergehirne einſchließt und verknüpft, für minder günſtig halten, als die eines einzelnen Menſchen- und Tiergehirns, muß man ſie ſelber fragen, und mit der genügſamen Antwort ſich begnügen, um den Hauptgewinn des Materialismus, mit möglichſt wenig Geiſt in der Welt auszukommen, nicht wieder zu verlieren.

Prinzipiell berechenbar iſt, was und ſofern etwas an Verhältniſſen des Endlichen zum Endlichen hängt, aber jedes Atom und jeder Körper und jeder Gedanke und jeder endliche Geiſt ſind teilhaft inbegriffen in einem unendlichen Ganzen, und ſo wird alles Berechenbare von etwas Unberechenbarem überreicht; es geht durch die Welt etwas, was aus dem Ganzen kommt, ins Ganze geht

und aller Rechnung, aller Vorausſicht ſpottet, etwas was keinem Geſetze zuwiderläuft, Abbruch tut, nach dem Aſtronomie, Phyſik, Phyſiologie, Pſychologie die Erfolge berechnen; ſondern im Gegenteile nach der allgemeinſten, das Unendliche mit faſſenden, Faſſung dieſer Geſetze ſelbſt die Berechenbarkeit der Erfolge, die an dem Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen hängen, überſteigt*).

Denn die allgemeinſte Faſſung des Geſetzes, unter der ſich alle Einzelgeſetze vereinigen, iſt die, daß, wenn und wo auch dieſelben Umſtände wiederkehren und welches immer dieſe Umſtände ſein mögen, auch dieſelben Erfolge wiederkehren, unter andern Umſtänden aber andre Er-

*) Bezüglich des Materiellen iſt hiebei nicht allein daran zu denken, daß jedes Teilchen von jedem andern vermöge der bekannten binären Kräfte eine Wirkung erfährt und darauf äußert, und daß wegen der unendlichen Zahl der Teilchen hieraus für jedes eine Reſultante von, ſtreng genommen, unbeſtimmbarer Größe und Richtung hervorgeht, die bloß inſofern einer approximativen Beſtimmung fähig iſt, als wir die Hauptwirkungen, d. i. die der nächſten Teilchen aufeinander in Rechnung nehmen; — ſondern aus höherem und wie ich glaube, wichtigerem Geſichtspunkte wird auch daran zu denken ſein, daß (nach Betrachtungen im Anhange zu meiner Atomenlehre S. 181 ff.)[27]) außer der Kraft, welche ein Teilchen als Beſtandteil einer binären Verbindung erfährt und äußert, auch eine, eigentümlichem Geſetze unterliegende, Kraft zu ſtatuieren iſt, welche es als Beſtandteil einer ternären Verbindung erfährt und äußert, und ferner eine ſolche, die es als Beſtandteil einer quaternären Verbindung uſf. erfährt und äußert, und endlich eine ſolche, die es als Teil der unendlichen Totalität erfährt und äußert, der Art, daß die Wirkungen der höheren Kräfte, anſtatt ſich aus denen der niederen zuſammenzuſetzen, vielmehr mit denſelben zuſammenſetzen. Ich habe zu zeigen geſucht, wie dies im Ausgange von der Erfahrung nach dem Prinzipe der Erweiterung und Steigerung gewonnene, allgemeine Kraftprinzip der Natur längſt gefühlten Bedürfniſſen der Phyſik und Chemie entgegenkommt; auch iſt es ſchon in einem gewiſſen Gebiete bis zu gewiſſen Grenzen benutzt.

folge*). Nun hat das unendliche Ganze kein andres Ganze neben ſich und kein gleiches Ganze nach ſich; denn die Welt morgen iſt eine andere, als ſie heute war und je geweſen war. Alſo wird ſie auch morgen abermals andere Erfolge erzeugen, als ſie heute erzeugte; aber es läßt ſich nach keinem Geſetze ſagen, welche ſie morgen erzeugen wird, inſoweit ſie nach einer, das Ganze im Ganzen betreffenden, Hinſicht eine andere morgen als heute und als jemals früher war.

Gott, der die Fülle alles Lebens zum Inhalt hat, wirkt aus dem Ganzen in das Ganze mit höchſter Freiheit, denn mit dieſer fällt die prinzipiell unberechenbare Seite der Exiſtenz zuſammen, und iſt ſich dieſer, durch kein Geſetz der Endlichkeit erſchöpfbaren, Freiheit ſelbſt bewußt. Alles Endliche hat Verhältniſſe zu anderem Endlichen, hat aber auch ein Verhältnis zum Unendlichen als Teil desſelben und hat als ſolcher Teil auch teil an deſſen Freiheit, deren Bewußtſein teils im Bewußtſein der allgemeinen Freiheit aufgeht, teils gegen andres abgeſchloſſen darein eingeht. Alſo wirken die endlichen Einheiten unter der göttlichen, die einen Teil des allgemeinen Ganzen bewußt gegen anderes Bewußtſein abſchließen, auch vermöge des ihnen zukommenden Anteils an der durch das unendliche Ganze gehenden Freiheit in einer, durch kein Geſetz der Endlichkeit, nach keiner Analogie mit andern Geiſtern beſtimmbaren, Weiſe aus dem Ganzen in das Ganze, was ſie vom allgemeinen Ganzen abſchließen, und ſind ſich dieſer Freiheit ſelbſt bewußt. Die göttliche Freiheit beſteht nicht in der Summe der Freiheit, deren ſich die einzelnen Geſchöpfe

*) Vergl. die Erörterung dieſes Geſetzes in Zend-Aveſta II. S. 258 ff.

bewußt ſind, ſondern dieſe bildet bloß Motive in der darüber hinausgreifenden göttlichen Freiheit und kann in den einzelnen Geſchöpfen andere Richtung als im Ganzen haben; wie die Welle des Fluſſes dem Fluſſe entgegengehen kann*). Alle aus dem Unendlichen oder dem Verhältniſſe zum Unendlichen ſtammenden freien Wirkungen Gottes und ſeiner Geſchöpfe ſetzen ſich endlich mit denen zuſammen, die nach Geſetzen erfolgen, welche ſich auf die Verhältniſſe des Endlichen zum Endlichen beziehen, und wodurch ein Endliches genötigt wird, ſich nach dem anderen und früheren zu richten.

Iſt alles völlig klar in dem, was von der Freiheit hier geſagt iſt? — Aber wo iſt die Freiheitslehre, in der alles völlig klar iſt, was geſagt iſt, oder alles geſagt iſt, was zur vollen Klarheit nötig wäre? Wer will das, was Sache der Unendlichkeit iſt, je völlig klar erkennen? Es gilt nur, wenigſtens es anerkennen.

Dieſe Grundanſicht iſt ganz idealiſtiſch, ſofern alle Exiſtenz nach ihr in einem allgemeinſten, im gött-

*) Vielleicht kann folgendes mit zur Erläuterung dienen: ein Wert A (göttliche Freiheit) kann ſehr wohl eine Funktion der Werte a, b, c etc. (geſchöpfliche Freiheit, welche Motive in der göttlichen bildet) ſein, ohne daß jeder dieſer Werte insbeſondere im Vorzeichen mit A übereinſtimmt, und ohne daß A die Summe dieſer Werte iſt oder ſchon beſtimmt gegeben iſt, wenn alle einzelnen Werte a, b, c gegeben ſind, da es vielmehr noch auf die Verknüpfungsweiſe derſelben ankommt, die in keinem einzelnen ruht. So können, unter Beſchränkung auf einen Inhalt bloß von zwei Gliedern, die Werte von A ſein $a+b$, $a-b$, $b-a$, ab, $\frac{b}{a}$, $\frac{a}{b}$, a^b, b^a, $a \log b$, $b \log a$, $a \sin b$, $b \sin a$, etc. etc. Auch kommt in Rückſicht, daß man außer dem Gehalt der Größe A an Werten a, b, welche individuell Bewußtes bedeuten, noch einen Gehalt zu ſtatuieren hat, der im Bewußtſein des Ganzen aufgeht.

lichen, Bewußtſein ruht, nur daß ſie nicht im Sinne des gewöhnlichen Idealismus die Materie, die Natur, ſei es für ein nachgebornes Produkt des Geiſtes, oder einſeitig von ihm abhängig, ſondern für eine immanente Bedingung ſeines Daſeins hält. Der Zuſammenhang der Erſcheinungen, der uns die Natur repräſentiert, gehört ſelbſt zum weſentlichen Gefüge und zur Unterlage des allgemeinſten, des höchſten Geiſtes.

Dieſe Anſicht iſt ganz materialiſtiſch, indem ſie die Möglichkeit keines menſchlichen Gedankens ohne ein Gehirn und eine Bewegung in dieſem Gehirne geſtattet, und darin ſogar übermaterialiſtiſch, daß ſie auch keinen göttlichen Gedanken ohne eine körperliche Welt und ohne Bewegungen in dieſer Welt geſtattet, nur daß ſie doch einen Gott und göttliche Gedanken geſtattet.

Dieſe Anſicht iſt ganz dualiſtiſch, indem Leib und Seele danach zwei gar nicht aufeinander zurückführbare, grundweſentlich verſchiedene und doch aufeinander bezogene, Seiten der Exiſtenz ſind, nur daß ihre Beziehung, ſtatt eine bloß äußerliche zu ſein, durch die Einheit des göttlichen Bewußtſeins vermittelt iſt, in welchem zuletzt alles Körperliche und Geiſtige erſcheint und hiemit iſt.

Dieſe Anſicht iſt ganz Identitätsanſicht, indem ſie beides, Leib und Seele, nur für zwei verſchiedene Erſcheinungsweiſen desſelben Weſens hält, die eine auf innerem, die andere auf äußerem Standpunkt zu gewinnen, nur daß ſie das Weſen, was beiden Erſcheinungsweiſen gemeinſam unterliegt, in nichts als der untrennbaren Wechſelbedingtheit beider Erſcheinungsweiſen, und die letzte Bedingung der Untrennbarkeit in der Einheit des göttlichen Bewußtſeins ſieht.

Schroff widerſpricht ſie nur der Monadologie; mit dieſer gilt es einen Kampf auf Tod und Leben.

Hat, fragt ſich, alles einzelne Bewußtſein in eines einzugehen, oder das eine ins einzelnſte zu zergehen? Das iſt die letzte Wahl.

Der Ameiſenbär verſchlingt entweder die Ameiſen oder wird von ihnen verſchlungen. Jenes der lebendige, dies der tote. Ich wette für den lebendigen.

Meine Polemik gegen die Herbartſche Monadologie iſt in einer Abhandlung in Fichtes Zeitſchr. 1853, gegen die Lotzeſche im 37. Kap. meiner Pſychophyſik ausgeführt, und bildet den Rückhalt für das, was hier gelegentlich und flüchtig gegen die monadologiſche Richtung geſagt iſt.[28])

Darin aber widerſpricht unſere Anſicht aller heutigen Philoſophie, daß ſie allen Rückgang hinter die Erfahrung und alle Transzendenz über die Erfahrung verwirft, dagegen die höchſte Verallgemeinerung, einheitlichſte Verknüpfung, letzte Analyſe der Erfahrung, und den weitgehendſten Schluß auf Grunde der Erfahrung fordert.

Und was hat man denn bisher gewonnen mit jenem Rückgang, jener Transzendenz? Ein vergebliches Ringen war's, in den Kreis des Erfahrungsmäßigen hineinzukommen, aus deſſen Bearbeitung allein wertvolle Früchte erwachſen, oder ein Hineinſpringen von hinten oder oben, ohne ein Prinzip zum Weiterſchreiten.

XI.

Weltansicht.

Gott ist das All oder der Geist des Alls, je nachdem man es fassen will.

Die Verschiedenheit dieser Fassung betrifft bloß das Wort, nicht die Sache. Wie man nämlich beim Worte Mensch auf die ganze einheitliche Verknüpfung von Körper und Geist, oder bloß auf letztern als das Wesentlichste dieses Ganzen reflektieren kann, ist es mit dem Worte Gott. (Vergl. Zend-Aveſta. I. S. 327 ff.)

Dem körperlichen Stufenbaue der Welt entspricht ein geistiger Stufenbau, der von dem körperlichen gespiegelt und getragen wird.

Was unter dem Spiegeln und Tragen zu verstehen, erhellt aus den Erörterungen S. 48 ff. Darauf bezüglich ist auch das Funktionsprinzip der „Elemente der Psychophysik" T. II. S. 380.

Der Stufenbau der Welt ist wesentlich derart, daß jede höhere Stufe eine Mehrheit einander nebengeordneter Glieder niederer Stufe zugleich körperlich und geistig umfaßt, deren, im höheren gemeinsam eingeschlossenes, Bewußtsein gegeneinander abgeschlossen und von einer mehr oder weniger abgeschlossenen Körperform getragen ist. Doch kann die höhere Stufe weder körperlich noch geistig als bloße Summe dieser individuell bewußten Glieder betrachtet werden, sondern verknüpft vielmehr dieselben durch einen darüber hinausreichenden körperlichen und Bewußtseinsinhalt.

Als Schema des körperlichen und zugleich als Symbol des geistigen Stufenbaues (vergl. S. 64) kann man entweder das Bild eines großen Kreises benutzen, der eine Mehrheit kleinerer Kreise einschließt, die abermals kleinere Kreise einschließen, oder eines großen Wellenberges, der eine Mehrheit

kleinerer Wellenberge trägt, von denen jeder abermals kleinere Wellenberge trägt. Letztres ist nach der Verzeichnung wesentlich nur dasselbe Schema im Aufrisse, was das erste im Grundrisse ist. Vom Wellenschema ist in meiner Psychophysik Gebrauch gemacht; das Kreisschema ist populärer.

Wenn hienach ein Kreis A die juxtaponierten Kreise a, b, c.... einschließt, so ist er doch nicht von denselben ausgefüllt, mithin nicht als Summe derselben anzusehen, sondern überreicht alle mit einem, alle verknüpfenden, Inhalt. Nun kann die Untergliederung der verschiedenen einander nebengeordneten Glieder a, b, c.... verschieden weit gehen, bei manchen sogar fehlen; und hieraus entsteht eine analoge Stufenreihe nebengeordneter als eingeordneter Glieder, von denen diejenigen, bei denen die Untergliederung weiter geht, als bei den andern, als die höher stehenden zu betrachten sind. (Vergl. S. 185 f.)

Vom Menschlichen ausgehend und mit Nennung jedesmal nur eines Gliedes jeder innern Stufe aufwärtssteigend, kann man die innere Stufenleiter so stellen: diskret empfindende Nervenfaser, Auge, Mensch, Erde, einander einschließende Weltsysteme, Welt. Doch kann es zweifelhaft erscheinen, inwiefern die Weltsysteme, welche die Erde einschließen und von der Welt eingeschlossen werden, noch abgeschlossene geistige Individualitäten oberhalb der Erde, unterhalb der göttlichen Einheit spiegeln, mithin auch, ob sie solche noch tragen, und mithin als besondere Stufen aufzuführen sind. Diese dunkle und eines eingreifenden Interesses zunächst ermangelnde Frage ist daher in allem vorigen beiseite gelassen.

Der Sinneskreis des Auges nun ist nicht ganz ausgefüllt von den Kreisen der diskret empfindenden Netzhautfasern; die ganze Netzhaut ist vielmehr eingebettet in andere Häute und enthält außer den Nerven noch Zellgewebiges und Gefäße. Der Kreis des Menschen ist nicht ganz ausgefüllt von den Sinneskreisen der Augen, Ohren usf., der Kreis der Erde nicht ganz von den Kreisen der Menschen, Tiere, Pflanzen, der Weltkreis nicht ganz von denen der Weltkörper; denn dazwischen ist endlich noch der Äther.

Auf der äußern Stufenleiter stehen Auge, Ohr und Tastorgan höher als Geruchs- und Geschmacksorgan, weil jene noch eine Untergliederung in diskret empfindende Nervenfasern

enthalten,*) dieſe nicht; Menſchen und Tiere höher als Pflanzen, weil jene individuell geartete Sinnesorgane enthalten, welche wieder diskret empfindende Nerven enthalten, dieſe nicht. Auch unter den Weltkörpern mag es ſolche geben, in denen die Untergliederung weiter oder minder weit als bei der Erde geht, und die hienach im Sinne der äußern Stufenleiter höher oder minder hoch ſtehen. Vielleicht gibt es Weltkörper (Aſteroiden?), die, obwohl auf gleicher innerer Stufe mit der Erde, doch äußerlich zu ihr in ähnlichem Verhältniſſe als die Pflanze und der Polyp zum Menſchen ſtehen, indes die Sonne auf der äußern Leiter höher ſtehen mag, als die Erde, wenn nicht überhaupt das ganze Sonnenſyſtem, im Sinne der im Zend-Aveſta T. II. S. 241 ff. ausgeführten Vorſtellung, als ein Geſchöpf zu betrachten iſt, was aber zu den dunklen Fragen gehört, die man für jetzt beiſeite laſſen kann.

Es ließe ſich bei einer weiteren Entwicklung des Schema denken, daß jeder der Kreiſe a, b, c.... wellenartig Kreiſe um ſich erzeugte, die den ganzen Kreis A ohne beſtimmte Grenze (und ſelbſt mit Zurückwerfung vom Umfange herein) erfüllten, aber wegen ihres Ausganges von verſchiedenen Punkten ſich nur kreuzten, ſtatt zuſammenzufallen. Dies die ſchematiſch-ſymboliſche Vorſtellung, welche ich den Erinnerungen, die ſich aus unſern Anſchauungen entwickeln, ſowie den jenſeitigen Lebenskreiſen, welche ſich aus unſern diesſeitigen entwickeln, zugrunde lege. Wie die Erinnerungskreiſe erſt ins Bewußtſein treten, wenn die Anſchauungskreiſe erloſchen ſind, iſt es mit den jenſeitigen Lebenskreiſen. Die Ausführung hievon ſ. im 3. Teile des Zend-Aveſta.

Zwiſchen den Gliedern einer gegebenen Stufe beſtehen materiellerſeits und geiſtigerſeits Beziehungen, die ſich in der höheren einheitlich verknüpfen und geiſtigerſeits bewußt abſchließen. In ihnen, nicht in dem Inhalte der niedern Stufen, iſt der ſeiner Bedeutung nach höchſte Inhalt jeder höhern Stufe zu ſehen.

---

*) Daß dies mit großer Wahrſcheinlichkeit auch für das Ohr gilt, iſt in meiner Pſychophyſik, T. II. S. 286 ff. gezeigt.

So sind für den Sinn des Auges nicht die Empfindungen der einzelnen Netzhautfasern, sondern die Form- und Farbenverhältnisse, die aus Beziehungen dieser Empfindungen hervorgehen, und sich in der Gesamtanschauung des Auges abschließen, das Bedeutungsvollste. So für den Menschen nicht die Empfindungskreise der einzelnen Sinne, sondern Begriffe und Ideen, die aus Beziehungen derselben hervorgehen und sich im Bewußtsein des ganzen Menschen abschließen; so für die Erde nicht die Gedanken- und Sinneskreise der einzelnen Menschen, Tiere, Pflanzen, sondern ein höheres Reich geistiger Beziehungen in Kirche, Staat, Wissenschaft, Kunst, Leben, das in dem einheitlichen Geiste der Erde bewußt besteht, und sich darin bewußt abschließt. Und so wird es auch wieder zwischen den Geistern der Weltkörper Beziehungen geben, die als das Bedeutungsvollste der Welt bewußt in Gott bestehen und sich in ihm bewußt abschließen.

Die Verkennung dieses Prinzipes hat eine neuere Richtung der Philosophie zur Menschenvergötterung geführt, wonach der Gipfel der Schöpfung im Bewußtsein der einzelnen Menschen oder den bewußten Ideen einzelner Philosophen von einem unbewußten Zusammenhange der Menschheit zu finden ist, statt daß über das Bewußtsein der einzelnen Menschen höher bewußte Beziehungen in einem allgemeinen Bewußtsein übergreifen.

Die Beziehungen zwischen den einzelnen Gliedern einer Stufe können ihrerseits an Höhe verschieden sein, sofern es Beziehungen zwischen Beziehungen im Geistigen und unstreitig zugehörige im Körperlichen, wovon das Geistige gespiegelt und getragen wird, gibt. Hieran knüpft sich eine dritte Abstufung der Geschöpfe. So steht der Mensch, wenn schon mit den Tieren auf gleicher Höhe der innern und äußern Stufenleiter, doch in dieser dritten Rücksicht höher als das Tier, wie dieses über der Pflanze, sofern sich im Menschen ein höheres Reich von bewußten Beziehungen in Begriffen und Ideen über die einfachen Bewußtseinsbeziehungen, welche in der Seele des Tieres Platz finden, erhebt, das aber doch immer noch höher steht als die Pflanze, in der alle Bewußtseinsbestimmungen unmittelbar in der Seeleneinheit zusammengehen. (Vergl. S. 80 ff.)

Nicht alle Stufen der innern Leiter, die des Bewußtseins fähig sind, sind immer bewußt, sondern bei den

tiefern wechſelt ein Zuſtand des Unbewußtſeins, Schlafes, mit einem ſolchen des Bewußtſeins, Wachens, indes bei den höhern ein ſtetes Wachen ſich darauf gründet, daß, indes ein gewiſſer Teil der Glieder niederer Stufe ſchläft, ein anderer wacht, oder daß die höheren, übergreifenden Beziehungen derſelben ins Bewußtſein treten.

Der Zuſtand des Unbewußtſeins, welcher die Epochen des wachen Bewußtſeins eines Gliedes gegebener Stufe voneinander trennt, und welcher die Bewußtſeinskreiſe der verſchiedenen Glieder trennt, hängt körperlicherſeits an einem gleichen Grunde, daran, daß die körperlichen Tätigkeiten, welche die geiſtigen tragen, dort zwiſchen den Epochen, hier zwiſchen den Kreiſen des bewußten Lebens unter eine gewiſſe Größe (Schwelle) fallen, über welcher das Bewußtſein erſt zu leuchten beginnt.

Dieſer Satz findet ſich im 45. Kap. meiner Pſychophyſik erörtert und entwickelt.

Das Verhältnis der Seele zum Leibe läßt ſich unter zwei Formeln bringen. Man kann ſagen, die Seele ſei die Selbſterſcheinung desſelben Weſens, was als Körper äußerlich erſcheint, und die Seele ſei das verknüpfende Prinzip des Leibes, ſeiner Zuſammenſtellung und Auseinanderfolge. Beide Formeln hängen dadurch zuſammen, daß in der Selbſterſcheinung ſich einheitlich und vereinfacht zuſammenzieht, was ſich in der äußern Erſcheinung in eine Mannigfaltigkeit auseinanderbreitet. (Ausführung hiezu ſ. in Kap. 1, 37 und 45 der Pſychophyſik.)

Das Unendliche liegt nicht jenſeits der Endlichkeit; ſondern das Endliche iſt der Inhalt des Unendlichen, und Erfahrungen im Kreiſe des Endlichen bieten die Unterlage eines immer weiter greifenden und immer ſicherer ſich ſtellenden, doch nie erſchöpfenden Schluſſes ins Unendliche.

Die allgemeinste, gewisseste und sicherste Erfahrung, die wir machen können, ist die, daß alles, was nicht Bewußtsein ist, als Raum, Zeit, Materie, Atom, Gesetz, nur im Bewußtsein oder aus dem, was im Bewußtsein erscheint, abstrahiert ist. Und ein höchstes und letztes Bewußtsein wird daher die ganze Umfassung und seine Einheit der letzte Knoten und die höchste Spitze dessen, was ist, sein.

Von dem, was wir außer oder hinter dem Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt annehmen, ist nichts unmittelbar erfahrungsmäßig; sondern alles außerhalb und dahinter ist Hypothese, die wir bloß statuieren können, falls sie notwendig ist.

Wenn wir aber jene erfahrungsmäßige Tatsache, daß man von der Existenz nichts weiß und hat, als das Bewußtsein davon, im Sinne des Erweiterungs- und Steigerungsprinzipes recht fassen wollen, so können wir die Hypothese missen, alle dunkeln Unterlagen und Gründe der Existenz außerhalb des Bewußtseins fallen lassen, und alles auf Verhältnisse, Verknüpfungen, Bestimmungen, Gesetze, Wirklichkeiten und Möglichkeiten des Bewußtseins und seines Inhaltes zurückführen.

XII.

Schlußansicht.

Ceterum censeo, Carthaginem esse delendam. Unter dem Carthago aber verstehe ich jene Philosophie, die sich über die Dinge stellt, ohne vom Grunde derselben zu ihrer Spitze aufgestiegen zu sein.

Anmerkungen.

(Seitenzahlen ohne nähere Angabe beziehen sich auf die vorliegende Schrift.)

Maßgebend für den Text dieser zweiten Auflage ist der erste Druck: „Über die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden. Von Gustav Theodor Fechner. Leipzig, C. F. Amelangs Verlag (Friedr. Volckmar), 1861." (VI, 228 S.) 8°. — Die Orthographie ist durchgängig durch die neueste amtliche ersetzt worden; hingegen ist die Interpunktion des Originals, die durchaus ein charakteristisches Gepräge trägt, auch wo sie willkürlich und wider die Regel scheint, beibehalten worden. Nur in einigen wenigen Fällen ist im Interesse der Deutlichkeit von diesem Grundsatz abgewichen worden. Diese sind, soweit es notwendig schien, in das am Schlusse befindliche Verzeichnis der Textänderungen aufgenommen worden. Die übrigen dort angegebenen Abweichungen sind entweder durch den Sinn oder die grammatische Richtigkeit dringend gefordert. Eigentliche Konjekturen habe ich mir nicht gestattet; zwar liegt an einzelnen Stellen die Vermutung nahe, daß Fechner selbst anders geschrieben habe, als im Urdruck zu lesen ist. Sofern aber die letztere Lesart nur eine irgend zu rechtfertigende Deutung zuließ, schien es mir Pflicht, an fremdem Eigentum nichts willkürlich zu ändern. Auch die von Kurd Laßwitz in seinen Neuausgaben der „Nanna" und des „Zend-Avesta" vorgenommenen Änderungen der Schreibart (vgl. das Vorwort beider Schriften) habe ich nicht befolgt. Die Seitenzahlen der neuen Auflage stimmen mit denen des Originals, abgesehen von gelegentlichen Differenzen um wenige Wörter, genau überein.

Die Verweisungen Fechners auf seine früheren Schriften beziehen sich ebenfalls stets auf die Seiten der Originalausgaben. Diese Zahlen konnten um so mehr beibehalten werden, als sie bei den Neuauflagen von „Nanna" und „Zend-Avesta" am Kopf mitangegeben sind.

Die Titel der im Vorwort erwähnten vier früheren Schriften Fechners lauten vollständig:

Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. Leipzig, Grimmer, 1836. 6. Aufl. Hamburg und Leipzig, Voß, 1906.

Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen. Leipzig, Voß, 1848. 3. Aufl. besorgt von Kurd Laßwitz. Hamburg u. Leipzig, Voß, 1903.

Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkte der Naturbetrachtung. 3 Bände. Leipzig, Voß, 1851. 3. Aufl. in 2 Bänden besorgt von Kurd Laßwitz. Hamburg u. Leipzig, Voß, 1906.

Professor Schleiden und der Mond. Leipzig, Gumprecht, 1856.

Die letztgenannte Schrift steht mit unserem Werk in engem Zusammenhang. Der hervorragende Botaniker M. J. Schleiden (1804—1881), besonders durch seine Verdienste um die Erforschung der Pflanzenzelle bekannt, hatte in einem geistvollen Aufsatze seiner „Studien" (Leipzig, Engelmann, 1855): „Die Beseelung der Pflanzen. Gespräch und Rechtfertigung", die von Fechner in seiner „Nanna" entwickelte Lehre von der Pflanzenseele scharf angegriffen. Nach Seiten der philosophischen Weltanschauung ist es der Standpunkt von Kant und Fries, der bei Schleiden schroff zum Ausdruck kommt; in naturwissenschaftlicher Hinsicht aber handelt es sich um die prinzipielle Frage nach den Grenzen kritischer Wissenschaftlichkeit und nach dem zulässigen Maß phantasievoller Hypothesen. Wenigstens heftet sich Fechners oben genannte, von Geist und Witz sprühende Entgegnungsschrift zunächst an diesen Streitpunkt. Eine neue, systematische Erörterung der Gründe für die Pflanzenseele, die eigentliche „Seelenfrage", behielt er einer besonderen Schrift vor. Von ihr sagt er im Vorwort des Mondbuches S. XI, er sei durch jenen Angriff Schleidens angeregt worden, „in einer andern Schrift, welche sich an diese anschließen und den Titel „Über die Seelenfrage" führen wird, die allgemeine Frage über

die Ausdehnung des Seelenreiches in der Natur, in welche die Frage nach der Pflanzenseele hineintritt, nochmals in Betracht zu ziehen. In dieser Schrift wird man teils die Gründe für die von mir vertretene Ansicht, welche meines Erachtens etwas mehr Beachtung verdienten, als ihnen zuteil geworden ist, schärfer und übersichtlicher zusammengefaßt finden, als früher geschehen, teils so manche Einwände berücksichtigt finden, die, von anderer Seite her dagegen erhoben, mehr als die von Schleiden vorgebrachten zu einer ernsthaften Berücksichtigung aufforderten." Aus weiteren Bemerkungen des Mondbuches selbst (z. B. S. 71f. und 79) geht hervor, daß die Hauptbestandteile der Schrift „Über die Seelenfrage", mindestens die Formulierung der sechs Argumente, 1856 bereits fertig vorgelegen haben müssen. In der Tat ist Schleiden, dessen Einwände Fechner schon im Mondbuche kurz abgewiesen hatte, auch in der neuen Schrift neben Julius Schaller der ungenannte Hauptgegner, und manche Ausführungen unsrer Schrift sind nur durch die Beziehung auf diese Polemik zu verstehen. (Vgl. z. B. S. 151f. und 170.) So hatte Schleiden in erster Linie gerügt, daß Fechner jede Erörterung über das, was er unter Geist oder Seele verstehen wolle, von vornherein ausdrücklich zurückgewiesen habe. (Vgl. Seelenfrage S. 11ff.) Schleiden selbst definiert: „Nur was unabhängig vom Naturgesetz sich frei aus sich selbst bestimmen kann, nenne ich Geist. Diesen Geist, wie er uns gebunden an das Körperliche erscheint, nenne ich Seele." Ferner beanstandet er Fechners teleologische Argumentation; diese zieht er freilich in eine so lächerliche Formulierung herab, daß sie mit Fechners zweitem oder sechstem Argument kaum noch etwas zu tun hat. (Vgl. S. 77.) Unter den Einflüssen Kantischer Ästhetik stellt Schleiden sich auf den Standpunkt, daß die Beseelung nur von uns ausgeht, daß nur wir der Natur einen solchen seelisch-symbolischen Sinn leihen. Er findet, daß Fechner sich nur durch Gleichnisse und spielerische Analogien durchhelfe, statt Deduktionen und logische Ableitungen zu bringen. (Vgl. S. 28 und 62.) Diesen Einwürfen gegenüber soll nun die Schrift „Über die Seelenfrage" den Bau von Gründen, die den Glauben an die Pflanzenseele stützen, fester und haltbarer gestalten; andererseits schreitet sie durch eine Theorie des Glaubens über die früheren Schriften fort und bereitet weitere vor, in denen dann freilich die Schwäche der Fechnerschen Erkenntnistheorie immer deutlicher zutage tritt.

Die folgenden Anmerkungen sehen jedoch von jeder kritischen Erörterung ab und beziehen sich nur auf die literarischen Zusammenhänge, die der Schrift zugrunde liegen und uns nicht mehr so durchsichtig sind, wie den Zeitgenossen. Von der Literatur über Fechner nenne ich hier die drei wichtigsten Werke:

J. E. Kuntze, Gustav Theodor Fechner. Ein deutsches Gelehrtenleben. Leipzig 1892.

Kurd Laßwitz, Gustav Theodor Fechner. (Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. I.) Stuttgart 1896.

W. Wundt, G. Th. Fechner. Rede zur Feier seines hundertjährigen Geburtstages, mit Beilagen und einer Abbildung des Fechnerdenkmals. Leipzig 1901.

Der Nachlaß Fechners, von G. F. Lipps geordnet, ist im Besitz der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Einen sehr dankenswerten Bericht über den Inhalt des Archivs gibt Lipps in den Abhandlungen der Gesellschaft, Math.-phys. Klasse. 1905. Heft 4.

[1]) (S. 4.) Eduard Pflüger (geb. 1829) suchte in seiner Schrift „Die sensorischen Funktionen des Rückenmarks der Wirbeltiere nebst einer neuen Lehre über die Leitungsgesetze der Reflexionen, Berlin 1853" den Nachweis zu führen, daß das Gehirn nicht als ausschließlicher Sitz des Bewußtseins gelten könne. Seine Untersuchungen knüpfen zunächst an die bekannten Reflexbewegungen „dekapitierter" (geköpfter) Frösche an und wenden sich gegen die Meinung, daß es sich dabei um unbewußt-mechanische Bewegungen handle: vielmehr gehe daraus hervor, daß auch das Rückenmark Sitz des Sensoriums sei. Dieser „Streit um die Rückenmarksseele" spann sich in einer umfassenden Literatur fort. Vgl. S. 18.

[2]) (S. 10.) Skalpell (scalpellum): ein kleines, zu anatomischen und chirurgischen Zwecken gebrauchtes Messer.

[3]) (S. 16.) Monadisten nennt Fechner die Anhänger der Monadenlehre. Unter Monade (μονάς = Einheit) versteht man ein einheitliches, unteilbares, also unräumlich zu denkendes Wesen, wie es die Seeleneinheit darstellt. Nach einigen idealistischen Systemen sind in solchen Wesenheiten die letzten Elemente der Wirklichkeit zu suchen. Durch diesen Sprung ins rein Geistige suchte man die (von Kant besonders scharf entwickelte) Antinomie, die in dem Begriff eines unteilbaren und doch räumlich ausgedehnten Atoms liegt, zu überwinden; die räumliche Welt

faßte man dann als bloße Erscheinungsform dieser allein wahrhaft wirklichen geistigen Wesenheiten auf. Eigentlicher Begründer der Monadenlehre ist Giordano Bruno; Leibniz gab ihr ihre klassische Gestalt. Von ihm sind die beiden Monadisten beeinflußt, die hier als Fechners Zeitgenossen in Betracht kommen: Herbart und Lotze. Mit Herbart setzt sich Fechner in seinem Aufsatz: „Zur Kritik der Grundlagen von Herbarts Metaphysik", J. H. Fichtes Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 23, 1853, auseinander. Diese Abhandlung war gedacht als Einleitung zu einer größeren Schrift: „Beziehungen der Herbartschen Monadologie zur Atomistik". Die in Anm. [27]) genannte „Atomenlehre" Fechners brachte dann ein Kapitel: „Verhältnis der physikalischen zur Herbartschen Monadologie". Vgl. S. 114. 168. 201. 222.

[4]) (S. 18.) Vgl. Anm. [1]).

[5]) (S. 19.) Gemeint ist die von Fechner begründete Psychophysik, d. h. die Lehre von den gesetzlichen (funktionellen) Zusammenhängen des Physischen und Psychischen. Sie ist die schönste und ertragreichste Frucht von Fechners metaphysischer Allbeseelungslehre. Ein Jahr vor Erscheinen der „Seelenfrage" hatte er ihre Grundzüge entwickelt in der bedeutsamen Schrift „Elemente der Psychophysik. 2 Teile. Leipzig 1860", die an die Untersuchungen von E. H. Weber anknüpfen.

[6]) (S. 26.) Die folgende Polemik bezieht sich auf den Hallenser Professor der Philosophie Julius Schaller (1810—1868), einen Hegelianer. Die Zitate sind dem 10. Kapitel seiner Schrift: „Leib und Seele. Zur Aufklärung über »Köhlerglauben und Wissenschaft«, 3. vermehrte Ausgabe. Weimar 1858" (S. 167—176) entnommen, das die Überschrift trägt: „Sind die Pflanzen empfindende Wesen?" Es gipfelt in einer Kritik von Fechners „Nanna"; ganz wie Schleiden nennt Schaller das Verfahren Fechners ein „leichtsinniges Spiel mit Analogien". Die S. 43 erwähnte frühere Schrift desselben Verfassers sind die „Briefe über Humboldts Kosmos. Ein Kommentar zu diesem Werke für gebildete Laien. 2 Teile. Leipzig 1850", die von Fechner auch in „Zend-Avesta" häufig zitiert werden. Die hier angeführte Stelle steht Bd. II, S. 257. Fechner weist S. 27 darauf hin, daß er bereits zum dritten Male mit dem Gegner hinsichtlich der Pflanzenseele zusammenstoße. Zum ersten Male setzte er sich in „Zend-Avesta" I, 200 (3. Aufl. I, 123) mit ihm auseinander; schon dort knüpfte er

an die eben genannte Stelle aus den „Briefen über Humboldts Kosmos" an. Das zweite Zusammentreffen wurde durch eine Rezension der „Nanna" in der Hallischen Allgemeinen Literaturzeitung 1849, I, 617 ff. veranlaßt, die zwar nicht unterzeichnet ist, aber offenbar von Schaller herrührt. Auf diese antwortete Fechner schon in seiner Schrift: „Professor Schleiden und der Mond" S. 72. In unserem Buche kommt er S. 61 noch einmal auf sie zu sprechen.

[7]) (S. 32). Dieses Zitat weicht an zwei Stellen vom Original ab: am Schluß des ersten Absatzes bedient sich Fechner des Ausdruckes „Sinnenleben" statt „Seelenleben", was in unsrer 2. Aufl. verbessert worden ist. (Vgl. Textänderungen.) Im 3. Absatz ist der Satz ausgelassen: „Das sind doch Zeichen lebhafter Begierden." Will man in diesen Abweichungen mehr als einen Zufall sehen, so würde man daraus entnehmen können, daß Fechner 1861 den Hauptinhalt der Polypenseele noch entschiedener in die Sinnestätigkeit verlegt als 1848. Vgl. die Erörterungen S. 80f. Doch handelt es sich wohl nur um ein Versehen. — Abraham Trembley (geb. 1700 in Genf, gest. 1784 das.), ein Amtsgenosse von Bonnet an der Genfer Bibliothek, war der erste, der das Verhalten der Süßwasserpolypen eingehend studierte. Hierüber handelt seine Schrift: „Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de Polypes d'eau douce, à bras en forme de corne, in 4°, Leyde 1744; in 12° 2 Vols. Paris 1844" deutsch unter dem Titel: „Abhandlungen zur Geschichte einer Polypenart des süßen Wassers mit hörnerförmigen Armen, aus dem Franz. übers. und mit einigen Zusätzen her. v. Joh. Aug. Ephr. Goeze. Quedlinburg 1775." Vgl. Nouvelle Biographie générale Bd. XLV. S. 613.

[8]) (S. 36). Vgl. „Nanna" Kapitel III: „Die Nervenfrage".

[9]) (S. 61). Vgl. Anm. [8]).

[10]) (S. 72.) Der vollständige Titel des hier zitierten Werkes lautet: Eduard Oscar Schmidt, Handbuch der vergleichenden Anatomie. Leitfaden bei akademischen Vorlesungen und für Studierende. Dritte vielfach umgearbeitete Auflage, Jena 1855.

[11]) (S. 90.) Der Begriff der Lebenskraft in seinen zahllosen Gestalten von der aristotelischen Entelechie bis zum „Bildungstrieb" bei Blumenbach und Goethe ist in Verruf gekommen besonders durch die schneidende Kritik von Hermann Lotze in Rudolph Wagners Handwörterbuch der Physiologie, Band 1, Braun-

schweig 1842 (Artikel „Leben, Lebenskraft"), der den Nachweis lieferte, daß dem Kraftbegriff in der Physiologie gerade alle die Eigenschaften fehlten, die sonst seine Verwendung so fruchtbar machten. Dem gegenüber drang er nun auf konsequente Durchführung der mechanistischen Postulate: „Wir müssen als die letzte Forderung an jede Theorie diese aussprechen: daß man zwar die legislative Gewalt vorbestimmender Naturideen anerkenne, diese aber nie an sich, sondern nur insoweit für vollziehende Kräfte halte, als sie in den mechanischen gegebenen Bedingungen bereits materiell begründet sind; daß man ferner nie dunkle traumhafte Zustände eines dunklen Seelenwesens für die Quelle der Helligkeit in den physiologischen Erklärungen ansehe, sondern zugebe, daß mit dem Hinweglassen des bewußten Willens auch für die Wirkungen eines solchen Prinzips die Forderung eines rigorösen Mechanismus wieder eintritt."

[12]) (S. 97.) Natan Pringsheim (1823—1894) beobachtete zuerst an Pflanzen die Mischung der männlichen und weiblichen Befruchtungselemente. Seine Wahrnehmungen sind niedergelegt in der Studie: „Über die Befruchtung und Keimung der Algen und das Wesen des Zeugungsaktes". Monatsberichte der Berliner Akademie 1855—1857.

[13]) (S. 111.) 1. Mos. II, 7. — Das ganze Kapitel enthält den Keim der nächsten größeren Schrift von Fechner: „Die drei Motive und Gründe des Glaubens." Leipzig 1863. In ihr führt er die hier nur angedeuteten drei Prinzipien: das historische, praktische und theoretische weiter aus, indem er besonders für das letztere vermehrten Raum fordert.

[14]) (S. 114.) Vgl. Anm. [5]).

[15]) (S. 147.) Apostelgeschichte 17, 28.

[16]) (S. 159.) Anspielung auf Alexander v. Humboldts Werk: „Kosmos, Entwurf einer physischen Weltbeschreibung." Bd. 1—3, Stuttgart 1845—1852, Bd. 4, 1858. Bd. 5 aus dem Nachlaß 1862. — Kosmos (κόσμος) = Welt.

[17]) (S. 159.) J. H. Fichtes Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1854 S. 287—321 bringt eine „Übersicht der philosophischen Literatur" von J. U. Wirth, die u. a. eine Kritik von Fechners „Zend-Avesta" enthält.

[18]) (S. 161.) Die „Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur", herausgegeben von Joh. Gust. Droysen, Halle

und Braunschweig, 4°, 1852, enthält S. 1035—1058 eine Rezension des „Zend-Avesta" von Julius Schaller unter dem Titel: „Über die Beseeltheit der Gestirne."

[19]) (S. 162.) Joh. Fried. Herbart, Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Briefe an Herrn Professor Griepenkerl. Göttingen 1836. — Wer der S. 161 unten genannte dritte idealistische Gegner ist, habe ich nicht feststellen können. Dem ganzen Zusammenhang nach scheint es sich um die Zend-Avesta-Rezension eines Herbartianers zu handeln.

[20]) (S. 163.) Hierüber handelt Fechner ausführlicher in einem Aufsatz in Fichtes Zeitschrift Bd. 21, 1852: „Über die Erkenntnis Gottes in der Natur aus der Natur".

[21]) (S. 168.) Vgl. Anm. [9]). Die angegebene Stelle der „Psychophysik" beschäftigt sich hauptsächlich mit Lotzes Lehre vom einfachen Seelensitz.

[22]) Die freireligiöse Bewegung, auf die Fechner hier anspielt, ein Nachklang rationalistischer Ideen, erstrebt eine dogmenfreie, mit der modernen Wissenschaft in Einklang stehende Religion und freie Selbstbestimmung in allen religiösen Angelegenheiten. Wie sie aus dem Gegensatz zur Reaktion erwuchs, ist sie auch über negative Positionen nicht hinausgekommen. 1841 wurde in Halle der Bund der „Protestantischen Freunde" begründet; das Volk nannte sie „Lichtfreunde". Die Führer der in ganz Norddeutschland verbreiteten Bewegung waren G. A. Wislicenus in Halle, J. Rupp in Königsberg und L. Uhlich in Magdeburg. Näheres s. Herzog, Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche. Bd. XI. S. 465 ff. Artikel: Lichtfreunde.

[23]) (S. 195.) Über die Ausführung dieses Prinzips vgl. Anm. [13]).

[24]) (S. 196.) Fechners kleine Schrift: „Über das höchste Gut", Leipzig 1846, stellt das ethische Prinzip auf: „Der Mensch soll, soviel an ihm ist, die größte Lust, das größte Glück in die Welt überhaupt zu bringen suchen; ins Ganze der Zeit und des Raumes zu bringen suchen." Der XIV. Abschnitt behandelt das Verhältnis dieses Prinzips zu den obersten christlichen Sittengeboten.

[25]) (S. 198.) Über das Prioritätsverhältnis zwischen Fechners metaphysischer und seiner exakten Psychophysik vgl. die tiefgehenden Ausführungen W. Wundts in der oben erwähnten Rede zu Fechners hundertjährigem Geburtstag.

[26]) Die Monadenlehre, gegen die sich Kants Vernunftkritik in den „Paralogismen der reinen Vernunft" energisch gewandt hatte, verbindet sich in ihrer modernen Gestalt notwendigerweise mit Kants Lehre vom intelligiblen Charakter, d. h. von einem hinter den seelischen Erscheinungen liegenden unerkennbaren Ding an sich, das von den verschiedenen Systemen dann in mannigfachster Weise ausgedeutet wird.

[27]) (S. 216. 218.) „Über die physikalische und philosophische Atomenlehre", Leipzig 1855. Im Anhang S. 181 Abschnitt VII: „Hypothese über das allgemeine Kraftgesetz der Natur".

[28]) Vgl. Anm. 3 und 21.

Änderungen im Text der 2. Auflage.

2,14 vor der andern] vor der der andern ‖ 10,28 Mathematik?] Mathematik. ‖ 12,17 ἄνεμος] ἀνεμὸς ‖ 15,29 wollte?] wollte. ‖ 16,11 kleiner] kleine ‖ 16,26 hat?] hat; ‖ 16,28 Resultat?] Resultat; ‖ 29,10 der Planeten] des Planeten ‖ 29,12 könnten] können ‖ 32,17 Seelenleben] Sinnesleben ‖ 33,16 von Polypen] vom Polypen ‖ von Infusorien] von den Infusorien ‖ 37,19 vorkommt usw.,] vorkommt, usw. ‖ 38,12 geordneten] geordnete ‖ 40,14 fordern?] fodern. ‖ 43,17 in dem] in den ‖ 43,18 — wie der Embryo im Schoße der Mutter —] wie das Kind im Schoße der Mutter ‖ 43,20 in sich] aus sich selbst ‖ 46,2 anerkennen?] anerkennen; ‖ 46,26 beweisen!] beweisen. ‖ 47,19 brechen!] brechen. ‖ 54,22 zuviel?] zu viel; ‖ 61,11 Wesen der Beseeltheit"] Wesen des Beseeltseins" ‖ 61,22 S. 636. 637. 638.] S. 636. 637. ‖ 62,19 Geschöpfe?] Geschöpfe. ‖ 62,21 sein?] sein. ‖ 62,24 gleichen?] gleichen. ‖ 72,27 Maße] Grade ‖ 73,22 Schmetterlingsblumen und viele Orchideen,] Schmetterlingsblumen, und viele Orchideen ‖ 80,28 Übergang] Untergang ‖ 89,21 stützt:] stützt ‖ 93,5 könnte.] könnten. ‖ 93,6 Bauernstand] Bauerstand ‖ 94,25 diesem ihrem] diesem ihren ‖ 95,25 räumlicher] räumlichere ‖ 97,5 gerechnete] gerechneten ‖ 103,10 Höherem] Höheren ‖ 107,14 zu widersprechen] widersprechen ‖ 108,28 zu weit] weit ‖ 117,28 hängt!] hängt. ‖ 125,17 gilt, und] gilt und ‖ 125,18 wollen; so] wollen, so ‖ 127,23 unserm] unsern ‖ 132,14 Trieben?] Trieben. ‖ 136,19 wir] mir ‖ 138,9 Zeit!] Zeit. ‖ 141,25 menschlichen] menschliche ‖ 142,22 Gottes —,] Gottes, ‖ 143,6 (sofort ... freilich nicht),] sofort ... freilich nicht, ‖ 143,8-10 (mag er ... zu heilen),] mag er ... zu heilen, ‖ 143,27 trage?] trage. ‖ 144,22 konnte, und] konnte und ‖ 149,19 J. G. Fichte] F. H. Fichte ‖ 149,20 Werke VII] Werke II ‖ 149,27 klarerm, höherm,] klarern, höhern, ‖ 149,28 er-

arbeitetem,] erarbeiteten, ‖ 150,6 langem tiefem] langem tiefen ‖ 150,31 Naturglaube ſelbſt] Naturglaube, ſelbſt ‖ 150,32 vorgezogenen] verzogenen ‖ 155,24 inbegreifen?] inbegreifen. ‖ 156,1 unterſcheiden!] unterſcheiden. ‖ 156,2 iſt!] iſt. ‖ 156,18 umfangende] umfangene ‖ 156,22 Organismen,] Organismen ‖ 156,27 Organe,] Organe ‖ 157,18 ſolchem] ſolchen ‖ 157,26/7 (und wieviel ... frei!) und wieviel ... frei, ‖ 158,11 Vergleich! —] Vergleich — ‖ 159,7 alle] allen ‖ 160,4 durchkreiſte Erde, ein] umkreiſte Erde ein ‖ 161,32 S. 1054.] S. 105. ‖ 162,31 von] der ‖ z. L. v. d. Freih.] z. L. n. d. Freih. ‖ 168,10 ſtärkeren] ſtärkerem ‖ 169,9 identifiziert?] identifiziert. ‖ 180,5 ſtrengerm] ſtrengern ‖ 180,20 Weſen?] Weſen. ‖ 183,8 angepreßt.] angepaßt. ‖ 188,6 Einzelſeelen] Einzelnſeelen ‖ 189,21 anderem] anderen ‖ 192,12 iſt's nur] iſt nur ‖ 192,18 dieſer] dieſe ‖ 192,19 ſtützen] ſtürzen ‖ 199,11 nicht vergeſſen,] vergeſſen, ‖ 199,28 es iſt, und] es iſt und ‖ 200,31 unſer] unſerm ‖ 201,25 dieſem ſeinem] dieſem ſeinen ‖ 202,6 letzte] letzten ‖ 202,11 und ihrer] und ſeiner ‖ oder ihrer] oder ſeiner ‖ 203,32 niederen] niedere ‖ 208,10 denſelben] derſelben ‖ 209,18 lehrt?] lehrt. ‖ 210,7 einzelnen] einzelne ‖ 213,6 auftritt, hat das,] auftritt, das, ‖ 216,29 Faktums] Faktum ‖ 220,25 einzelnen] einzelne ‖.

Verlag von Leopold Voß in Hamburg.

Schriften von Gustav Theodor Fechner.

Nanna
oder
Über das Seelenleben der Pflanzen.
Dritte Auflage. 1903.

Mit einer Einleitung von Kurd Laßwitz.

Elegant gebunden M. 6.—.

Das Büchlein vom Leben nach dem Tode.
Sechste Auflage. 1906.

M. 1.—, gebunden M. 2.—.

Zend-Avesta
oder
Über die Dinge des Himmels und des Jenseits.
Vom Standpunkt der Naturbetrachtung.

Dritte Auflage. 1906.

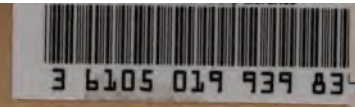
Besorgt von Kurd Laßwitz.

Zwei Bände. Jeder Band M. 5.—, gebunden M. 6.50.

Das lebendige All.
Idealistische Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Grundlage im Sinne Fechners.

Von Dr. Bruno Wille.

M. 1.—.


3 6105 019 939 834

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD AUXILIARY LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(650) 723-9201
salcirc@sulmail.stanford.edu
All books are subject to recall.
DATE DUE

AUG 06 1999
JUL 09 1999

Baumbach'sche Dampfbuchbinderei.
Max Baumbach Leipzig